This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 08163369 9

Digitized by Google

LENOX LIBRARY

Astor Collection.
Presented in 1884.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ŒUVRES

DE PLATON.

ASTOIN NEW-YORK. Digitized by Google

PARIS, IMPRIMÉ PAR BÉTHUNE ET PLON.

Digitized by Google

ŒUVRES

DE PLATON.

DIALOGUES MÉTAPHYSIQUES.

3

THÉÉTÈTE, OU DE LA SCIENCE.
CRATYLE, OU DE LA PROPRIÉTÉ DES NOMS.
EUTHYDÈME, OU LE DISPUTEUR. — LE SOPHISTE, OU DE L'ÊTRE.
PARMÉNIDE, OU DES IDÉES. — TIMÉE, OU DE LA NATURE.
CRITIAS, OU L'ATLANTIDE.

PRÉCÉDÉS

D'ARGUMENTS ET D'UNE ESQUISSE DE LA PHILOSOPHIE DE PLATON,

PAR M. SCHWALBÉ.

A PARIS,
CHEZ LEFÈVRE, LIBRAIRE,
RUE DE L'ÉPERON, 6;
CHEZ CHARPENTIER, LIBRAIRE,
Rue de Seine, 29.

1843.

Digitized by Google

LENOX LIBRARY
NEW YORK

Digitized by Google

AVERTISSEMENT

DE L'ÉDITEUR.

Voici le dernier volume des Œuvres de Platon. Il contient les dialogues les plus importants, puisqu'ils sont presque tous métaphysiques, c'est-à-dire qu'ils renferment les principes sur lesquels reposent tous les autres. A la tête se présente le *Théétète*, où Platon réfute les définitions incomplètes de la science en montrant que ni la sensation ni l'opinion ne peuvent la constituer; ensuite le *Cratyle* et l'*Euthydème*, où sont résolues les principales questions de grammaire et de logique; le *Sophiste*, où se trouve approfondie la notion de l'être, notion si importante et qui produit toujours tel ou tel système, suivant qu'on la comprend et qu'on l'explique de telle ou telle manière; le *Parménide*, où est exposée la théorie des idées, et où toutes les existences sont rattachées à l'unité absolue, ouvrage admirable de profondeur et que Hegel a refait dans sa Logique, mais d'après ses vues panthéistiques : car, dans le philosophe allemand, il n'y a pas d'unité absolue, il n'y a que l'unité qui se développe depuis une éternité et continue encore à se développer; enfin le *Timée*, où l'on trouve le premier essai d'une philosophie de la nature. On voit quel intérêt présente ce volume par la grandeur des sujets qu'il traite. Sans doute chacun des dialogues

Digitized by Google

laisse quelque chose à desirer sous le rapport des détails et des développements ; mais, malgré ces imperfections, en se reportant à l'époque de Platon, on ne peut qu'admirer ce génie vraiment philosophique, qui, s'il n'a pas tout approfondi, a du moins presque tout entrevu.

J. A. SCHWALBÉ.

Paris, 12 août 1843.

Digitized by Google

ARGUMENT DU THÉÉTÈTE.

Platon veut prouver, dans le *Théétète*, que la science ne consiste ni dans la sensation, ni dans l'opinion vraie, ni dans l'opinion vraie fondée en raison.

Et d'abord, si le savoir provient de la sensation, il a sa source dans l'homme, et il faut dire avec Protagoras que l'homme est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent et de la non-existence de celles qui n'existent pas.

Mais la sensation n'exprime qu'un rapport entre l'être sentant et l'objet senti. Ainsi dans la vision, par exemple, le feu visuel partant des yeux, et la blancheur émanant de l'objet, se meuvent dans l'espace intermédiaire, et par leur rencontre et leur combinaison produisent la sensation. L'œil ne devient pas feu visuel, mais voyant; de même l'objet qui concourt avec lui dans la sensation ne devient pas blancheur, mais blanc.

Si la science est fondée sur un rapport, comme les deux termes peuvent varier et varient sans cesse, la science elle-même sera variable, et cependant elle a toujours pour objet l'invariable et l'absolu.

Mais il n'en peut pas être autrement, puisque rien n'est un absolument, ni dans la nature ni dans l'esprit; que chaque chose est un rapport qui change continuellement, et qu'il faut retrancher partout le mot *être*, et mettre à sa place le mot *devenir*.

Rien n'existe donc d'une manière fixe et positive; rien ne peut être déterminé d'une manière invariable. Ainsi ce qu'on appellera grand paraîtra petit, ce que l'on regarde comme pesant semblera léger; et c'est par le mouvement réciproque et le mélange de toutes choses que tout existe ou plutôt que tout devient.

La preuve que le mouvement est la cause de tous les phénomènes, c'est que la chaleur et le feu sont produits par le frottement et le mouvement de translation.

Les animaux doivent leur naissance au même principe. Leur corps se conserve par le mouvement et périt dans le repos.

L'ame elle-même se perfectionne par l'étude et la méditation, tandis qu'elle languit par le défaut de pensée et de réflexion, et finit par oublier ce qu'elle a appris.

C'est encore le mouvement circulaire du soleil et des planètes qui

Digitized by Google

entretient la vie dans l'univers, et, s'il venait à s'arrêter, tout y périrait.

Ainsi le mouvement est le père de tout ce qui existe, et le principe qu'il y a quelque chose d'un absolument est faux et se trouve détruit.

Telle était la doctrine d'Empédocle et d'Héraclite, qui formait un parfait contraste avec celle de Parménide et de l'école d'Élée, où le mouvement passait pour une chose contradictoire et absurde, et où l'unité seule était compréhensible et seule était le fondement de toutes choses; parceque, en effet, la pensée ne peut concevoir que ce qui est un et invariable.

L'univers se compose donc d'une infinité de causes qui donnent le mouvement et le reçoivent, et chacune d'elles, entrant en rapport tantôt avec une chose, tantôt avec une autre, ne produira pas les mêmes effets.

Ainsi Socrate en santé n'est pas la même chose que Socrate malade, et chacune des causes rencontrant Socrate en santé agira sur lui comme sur un homme différent de Socrate malade, et réciproquement, et dans les deux cas il y aura des effets différents.

Socrate ne deviendra pas différent tant qu'il sera affecté de cette manière et non d'une autre; car il faut une sensation différente venue d'un objet différent pour rendre celui qui l'éprouve différent.

Et ce qui l'affecte de cette manière, entrant en rapport avec une autre chose, produira aussi d'autres effets. Ce n'est donc pas par rapport à eux-mêmes que le sujet et l'objet deviendront ce qu'ils sont; et lorsque le sujet devient sentant, il faut que ce soit par rapport à quelque chose, parcequ'il est impossible qu'il y ait sensation sans un objet réel Pareillement l'objet qui devient doux, amer, pesant, doit le devenir pour quelqu'un, parcequ'il est également impossible que ce qui devient doux ne le soit pour personne.

Il faut donc que le sujet sentant et l'objet senti soient dans une relation réciproque; de manière que, soit qu'on dise qu'une chose existe ou qu'elle devient, il faut que ce soit par rapport à quelque chose, et rien n'est ou ne devient en soi et pour soi.

Puisque donc ce qui agit sur moi est relatif à moi et non à un autre, je le sens et un autre ne le sent pas; ma sensation est donc toujours vraie à mon égard, car elle tient toujours à ma manière d'être, et c'est à moi de juger de l'existence de ce qui m'est quelque chose, et de la non existence de ce qui ne m'est rien; et si je ne me trompe pas sur ce qui se fait en moi, comment n'aurais-je pas la science de ce dont j'ai la sensation?

Après avoir ainsi établi et fortifié le système d'Héraclite et de Protagoras, voici maintenant comment Platon l'attaque et le renverse:

1° Si la sensation est la science et la mesure de toutes choses, les animaux sont aussi des êtres sentants; et, dans ce cas, pourquoi un chien et un pourceau ne seraient-ils pas, aussi bien qu'un homme, juges

Digitized by Google

de l'existence des choses qui existent, et de la non-existence des choses qui n'existent pas? Qui ne voit cependant que les animaux se contentent de sentir, sans porter des jugements sur l'existence et la non existence des choses?

2° Si chacun sent ce qu'il éprouve et qu'un autre ne le sente pas, si les opinions que chacun se forme à l'occasion de ses sensations sont toujours bonnes et vraies pour lui, pourquoi Protagoras et ses partisans se croient-ils savants au point de communiquer leurs lumières aux autres? Chacun n'est-il pas à soi-même la mesure de sa sagesse, et toutes les opinions ne sont-elles pas également vraies?

3° Si la sensation était la science, il faudrait qu'en jetant les yeux sur des lettres ou des chiffres on eût la connaissance de leurs valeurs et de leurs rapports. Or, il est évident que par la vue on connaît la forme et la couleur des lettres et des chiffres, mais que, pour savoir ce qu'ils représentent et comment il faut les combiner, il est nécessaire d'étudier la grammaire et l'arithmétique; que la vue et l'ouïe ne suffisent pas pour cette étude, et qu'il faut l'intervention de l'intelligence et d'autres facultés d'un ordre plus élevé que la sensation.

4° Est-il possible que, ce qu'on a su une fois et dont on conservé le souvenir, on ne le sache plus lorsqu'on ne le sent plus, mais lorsqu'on s'en souvient? Et celui qui voit a-t-il la science de ce qu'il voit, parceque la vision, la sensation et la science sont la même chose? Mais celui qui a vu et qui a la science de ce qu'il voyait, s'il vient à fermer les yeux ou à perdre la sensation, perdra-t-il aussi la science, quoiqu'il conserve le souvenir de ce qu'il a vu? Dans ce cas, il faut dire que la mémoire ne suffit point pour conserver la science et qu'elle n'est plus le dépôt des connaissances.

5° Est-il possible encore que le même homme qui sait une chose ne la sache pas? Cependant cela arrive lorsqu'il ferme un de ses yeux et tient l'autre ouvert. Il voit alors et ne voit pas, ou il sait et ne sait pas. Or, pour savoir ou pour comprendre, il n'est pas besoin d'organes multiples et étendus, mais de l'esprit, qui est un et inétendu.

6° On peut aussi demander, dans l'hypothèse de l'identité de la science et de la sensation, si l'on sait d'une manière aiguë comme l'on entend des sons aigus, d'une manière pesante comme l'on sent des corps pesants.

7° Si ce qui paraît à chacun est pour lui tel qu'il lui paraît, comment se fait-il alors qu'il y ait des hommes qui croient qu'il en est de plus sages à certains égards que d'autres? N'est-ce pas pour cette raison que l'on a confiance dans les médecins et les pilotes, et que dans toutes sortes d'affaires on cherche des maîtres et des chefs? C'est encore parcequ'il y a des sages et des ignorants, que les hommes se jugent entre eux et se contredisent perpétuellement. Or, si toutes les opinions étaient également vraies, il n'y aurait ni contradiction ni dispute, et chacun respecterait l'opinion de ses semblables.

Digitized by Google

Et si l'on regarde toutes les opinions comme vraies, quoiqu'elles soient différentes et contradictoires, on tombe dans le scepticisme, et c'en est fait de toute vérité, même de celle de Protagoras.

8° Si l'homme est la mesure des choses pesantes, légères, froides, chaudes, parceque, se les représentant telles qu'il les sent, son opinion est toujours vraie par rapport à lui, l'homme a-t-il aussi en lui la règle propre à juger les choses sous le rapport de l'avenir? Le malade saura-t-il mieux que le médecin qu'il aura telle ou telle sensation?

De même une cité peut bien croire que les lois qu'elle se donne sont justes, parcequ'elles lui paraissent telles; mais sera-t-elle aussi certaine que ces lois lui seront avantageuses? Or il est arrivé et il arrivera encore que les cités se trompent dans l'établissement de leurs lois, et que celles qu'elles ont jugées les plus utiles ont souvent causé leur ruine.

Ainsi, pour l'avenir, un homme peut être plus savant qu'un autre, parceque, pour connaître ce qui doit arriver, il faut connaître la nature des choses, afin de prévoir les effets qu'elles produiront nécessairement. Or la sensation ne saurait donner ce genre de connaissance.

9° Il y a plus : le principe que l'on admet pour prouver que la sensation est la science, ruine lui-même le système. En effet, si tout se meut du double mouvement de translation et d'altération, rien ne demeure ni dans le même lieu ni dans le même état. Rien n'est en soi, ni ce qui agit ni ce qui pâtit; et tout naît d'un rapprochement mutuel, les sensations comme les autres choses. Mais s'il n'y a rien de fixe et d'un, en sorte que la blancheur s'écoule et passe elle-même et devient une autre couleur, il n'est pas possible de déterminer une couleur quelconque ni de lui donner un nom convenable.

Ainsi, si tout est en mouvement, on ne doit dire de qui que ce soit qu'il voit plutôt qu'il ne voit pas, qu'il sent plutôt qu'il ne sent pas; et lorsqu'on dit que la sensation est la science, on dit que c'est une chose qui n'est pas plus science qu'elle ne l'est pas.

10° De plus, toutes les sensations se rapportent à quelque chose d'un et de fixe, qui est l'ame, et c'est avec le même principe que l'homme atteint tous les objets.

Ce que l'on sent par un organe, on ne peut le sentir par un autre: par la vue, par exemple, on ne peut sentir ce que l'on sent par l'ouïe. Et si l'on a quelque notion collective sur les objets de ces deux sens, ce ne peut être ni par l'un ni par l'autre organe que l'on se fait cette notion.

Or la première notion que l'on se fait de ces deux sensations, c'est que toutes deux ont pour attribut l'être, et sont.

Ensuite, on conçoit que l'une est différente de l'autre, et chacune identique à elle-même, et les notions de différence et d'identité viennent s'ajouter à celle de l'être.

Enfin, on pense que prises ensemble elles sont deux, et que chacune

Digitized by Google

prise à part est une, et les notions d'unité et de pluralité sont encore de nouvelles pensées.

Toutes ces notions et beaucoup d'autres de ce genre, on ne peut évidemment les acquérir ni par la vue ni par l'ouïe; tandis que si on demandait si les deux sensations sont salées, on saurait bien par quel sens on peut percevoir cette qualité. C'est donc l'ame, et dans l'ame la raison, qui examine ce que les objets et les sensations qu'ils procurent peuvent avoir de commun et d'essentiel.

Il en est de même du beau et du laid; la vue ne suffit pas pour faire connaître la beauté ou la laideur des objets: c'est encore l'ame, pourvue de la faculté de juger le beau, qui porte ce genre de jugements; le bien et le mal aussi, c'est l'ame qui le détermine elle-même en combinant le passé et le présent avec l'avenir, et non la sensation, qui ne peut sortir du moment présent; le juste et l'injuste, c'est encore l'ame qui le juge, et non la sensation, dont les impressions sont si souvent en opposition avec le devoir.

Ainsi il est des choses qu'il est donné à l'homme et à la bête de sentir également, mais l'homme seul est capable de réfléchir sur ses sensations, d'examiner leur essence et leur utilité.

Or ce qui ne saurait atteindre à l'essence ne saurait atteindre à la vérité, et la science a pour objet la vérité; la science ne consiste donc pas dans la sensation, et elle appartient à une faculté plus élevée que la sensibilité.

Si la science ne réside pas dans la sensation, peut-être se trouve-t-elle dans l'opinion. Mais il y a deux sortes d'opinions, l'une vraie, l'autre fausse; et déjà il est à croire que la science ne résulte pas de l'opinion, puisqu'elle peut devenir fausse, tandis que la faculté qui découvre la vérité et fonde la science ne peut jamais avoir pour objet l'erreur.

Qu'est-ce donc que se faire une opinion? Évidemment c'est juger sur le témoignage des sens ou sur une simple apparence, et nos jugements doivent porter sur ce qu'on sait ou sur ce qu'on ne sait pas.

Il est impossible qu'on se fasse une opinion fausse sur ce qu'on sait, puisqu'on ne saurait penser que ce qu'on sait est une autre chose qu'on sait ou qu'on ne sait pas.

De même on ne peut se figurer que ce qu'on ne sait pas soit une autre chose qu'on ne sait pas non plus.

En général, l'opinion fausse ne peut tomber ni sur ce qu'on sait ni sur ce qu'on ne sait pas, parcequ'il est impossible de porter sur quoi que ce soit un jugement différent de ce qu'on sait, et qu'il est encore plus impossible de juger d'une manière quelconque ce qu'on ne sait pas.

Mais il est possible de se faire une opinion sur ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas, c'est-à-dire sur ce qu'on sait en partie et ce qu'on ignore en

Digitized by Google

partie, comme sont tous les objets sensibles, dont on n'a jamais une connaissance parfaite, parcequ'ils enveloppent l'infini. Ainsi on sait ce que c'est que la grandeur en soi, mais on ne peut connaître exactement la grandeur d'un objet sensible, puisque pour le mesurer on emploie d'autres objets sensibles qu'on ne connaît pas davantage.

Si l'on considère la question sous le rapport de l'être ou du non-être, on voit encore dans quel cas il est possible de se faire une opinion fausse.

D'abord, on ne saurait juger d'une manière quelconque ce qui n'est pas, qu'il s'agisse de ce qui est réel ou de ce qui est absolu. Lorsqu'on voit un objet réel ou qu'on examine une pensée pure, on contemple toujours quelque chose qui est, et le non-être ne peut devenir l'objet d'aucun jugement ni d'aucune sensation.

Ainsi, celui qui se fait une opinion s'en fait une sur ce qui est, et celui qui s'en fait une sur ce qui n'est pas ne s'en fait aucune en aucune manière.

Mais il est possible de se faire une opinion sur ce qui est en partie et ce qui n'est pas en partie, comme les choses réelles qui deviennent sans cesse et n'existent jamais d'une manière fixe et invariable, ainsi que Platon l'a tant de fois remarqué. Aussi on ne peut jamais attribuer à ces choses telle ou telle qualité, parcequ'elles sont toujours en voie d'altération; la science qu'on en a n'est donc pas complétement vraie ou ne forme qu'une opinion.

Il serait encore possible de se faire une opinion fausse, si l'on prenait un objet réel pour un autre objet réel, de manière qu'on jugerait toujours ce qui est, mais on affirmerait que tel objet est tel autre et l'on commettrait une méprise.

Pour que la pensée puisse faire une méprise, il faut qu'elle ait présents l'un et l'autre objet, ou l'un des deux, ou ensemble, ou l'un après l'autre.

Mais il est difficile, en ce cas, de voir comment pourrait naître l'opinion fausse. Lorsqu'on connaît les deux objets, il n'est guère possible de prendre l'un pour l'autre, et la moindre différence suffit pour les distinguer. En effet, qui a jamais pensé que le juste fût l'injuste? qui a jamais confondu le beau avec le laid, le pair avec l'impair?

Si l'opinion ne tombe que sur l'une des deux choses, on ne pensera jamais que l'une soit l'autre, puisqu'il faudrait que la pensée atteignît l'objet sur lequel on ne se fait point d'opinion.

Cependant il arrive souvent qu'une action injuste est regardée comme juste, et qu'on se fait par conséquent une fausse opinion; mais alors cette action est compliquée et renferme divers éléments qu'on ne distingue pas complétement. De même, quoiqu'on ne puisse pas prendre le nombre abstrait onze pour le nombre abstrait douze, il peut arriver que l'on prenne onze unités réelles pour douze unités réelles, parce

Digitized by Google

qu'il est possible qu'en comptant les onze unités on se trompe d'une unité, puisqu'on compte des objets réels représentés par des intuitions, et qu'on n'a plus la même certitude que lorsqu'il s'agit de nombres abstraits.

C'est là ce qui nous montre que l'opinion, quand même elle est vraie, ne saurait à elle seule constituer la science, et que pour connaître une chose il ne suffit pas de la juger sur une simple apparence, mais qu'il faut encore pouvoir s'en rendre raison, soit en l'expliquant, soit en la décomposant, soit en la différenciant.

En effet, rendre raison d'une chose signifie d'abord rendre sensible sa pensée au moyen des mots, de manière qu'elle se peigne dans la parole.

Mais il est facile de voir que la science ne peut consister dans l'expression, puisque la parole exprime aussi bien l'erreur que la vérité, et que tout le monde est en état de rendre sa pensée par des mots plus ou moins promptement, plus ou moins clairement. De cette manière l'opinion vraie serait toujours accompagnée de raison dans tous ceux qui pensent sur quelque sujet que ce soit.

Ensuite, rendre raison signifie rendre compte d'une chose par les éléments qui la composent; mais pour cela il faut que les éléments puissent être connus: or il semble que les éléments primitifs dont l'homme et l'univers sont formés ne puissent être l'objet de la connaissance.

Cependant celui qui connaît la syllabe ne saurait ignorer les éléments qui la composent; car la chose est impossible autrement, si toutefois la syllabe résulte des éléments.

Si la syllabe consiste dans une certaine forme qui a son essence particulière, elle est alors indivisible et n'a point de parties; mais alors aussi la syllabe ou le tout n'est plus une chose composée, et il est impossible d'en rendre raison par les parties.

Au contraire, si la syllabe consiste dans les éléments, il faut que ceux-ci soient connus en même temps qu'elle, et celui qui définirait un tout par ses parties n'apprendrait rien de nouveau. Ainsi celui qui connaît le triangle connaît aussi les trois côtés qui le composent, et il ne suffirait pas, pour définir le triangle, de dire qu'il a trois côtés, il faudrait encore ajouter que c'est un espace limité ou une figure de trois côtés. De même celui qui connaîtrait toutes les parties du corps humain ne connaîtrait pas l'homme et ne saurait le définir, s'il ne connaissait en même temps l'action que toutes ces parties exercent en elles-mêmes et les unes sur les autres, action qui fait qu'elles forment une unité vivante.

De là il faut conclure que la décomposition d'une chose en ses parties n'en donne pas la science.

Enfin, rendre raison signifie assigner la différence d'une chose avec une autre.

Digitized by Google

Il est vrai, la différence est ce qui constitue principalement la définition qui se fait par le genre et par la différence. Mais l'opinion vraie saisit aussi la différence des choses, et cependant, comme on l'a vu, elle ne fonde pas la science.

Le résultat de cette longue discussion est encore purement négatif, et l'on cherche sur quel principe s'appuyait Platon pour réfuter ainsi toutes les définitions de la science. Heureusement qu'ici on n'est point réduit à suppléer à ce qui manque et que l'on trouve dans le cinquième livre de *la République* une réponse à la question traitée dans le *Théétète*. Là on voit la différence qu'il y a entre l'opinion vraie et la science, et Platon montre que l'opinion tient le milieu entre la science et l'ignorance.

La science a pour objet de connaître ce qui est tel qu'il est, et l'opinion porte des jugements sur ce qui paraît tel qu'il paraît.

L'être, par conséquent, est l'objet de la science, et l'apparence l'objet de l'opinion.

L'opinion tient donc de l'être et du non-être, et se rapporte aux choses finies, qui n'ont point de qualités ni de déterminations fixes et absolues; qui sont belles et justes par un endroit, laides et injustes par un autre; qui tantôt sont grandes comparées à telles autres, tantôt deviennent petites auprès de telles autres.

Mais lorsque l'on contemple la beauté, la justice en soi, lorsqu'on pense l'unité, la substance, et, en général, ce qu'on appelle les catégories, alors on pense les lois de l'existence, ce qui est un et absolu, fixe et invariable, et ces sortes de contemplations fondent la science proprement dite.

Digitized by Google

LE THÉÉTÈTE.

OU

DE LA SCIENCE.

EUCLIDE, DE MÉGARE, FONDATEUR DE LA SECTE MÉGARIENNE; TERPSION, DE MÉGARE; SOCRATE; THÉODORE, DE CYRÈNE, GÉOMÈTRE, LE MAÎTRE DE PLATON; THÉÉTÈTE.

EUCLIDE. Reviens-tu en ce moment de la campagne, Terpsion; ou y a-t-il déja du temps?

TERPSION. Il y a assez long-temps. Je t'ai cherché sur la place, et j'ai été surpris de ne pouvoir te trouver [1].

EUCLIDE. Je n'étais pas en ville.

TERPSION. Où donc?

EUCLIDE. J'étais descendu sur le port, où j'ai fait la rencontre de Théétète, que l'on transportait du camp de Corinthe à Athènes.

TERPSION. Vivant, ou mort?

EUCLIDE. Vivant encore, mais à peine. Il souffre beaucoup de certaines blessures; mais ce qui l'incommode davantage, c'est la maladie dont l'armée a été attaquée.

1 On sait que la place publique était en quelque sorte le rendez-vous des Grecs pour y traiter de leurs affaires. De là vient que, dans la plus part de leurs comédies, le lieu de la scène est la place. (*Note de Grou.*)

Digitized by Google

TERPSION. La dyssenterie ?

EUCLIDE. Oui.

TERPSION. Quel homme tu m'apprends que nous sommes sur le point de perdre !

EUCLIDE. Un excellent homme, en effet, Terpsion. Je viens encore d'entendre tout à l'heure plusieurs personnes faire un grand éloge de la bravoure qu'il a montrée dans le combat.

TERPSION. Je ne m'en étonne pas; il serait bien plus surprenant qu'il ne fût pas tel. Mais pourquoi ne s'est-il point arrêté à Mégare ?

EUCLIDE. Il était pressé de retourner chez lui. Je l'ai prié de s'arrêter, et je le lui ai conseillé; mais il ne l'a pas voulu. Après l'avoir reconduit, comme je m'en revenais, je me suis rappelé Socrate, et j'ai admiré combien ses prédictions ont été vraies sur d'autres points, et en particulier sur Théétète. C'était, je crois, peu de temps avant sa mort qu'il fit la connaissance de Théétète, tout jeune homme encore, et que, dans un entretien qu'il eut avec lui, il fut ravi de son beau naturel. Lorsque j'allai depuis à Athènes, il me raconta cette conversation, qui méritait bien d'être entendue; il m'ajouta que de toute nécessité ce jeune homme se distinguerait un jour, s'il parvenait à l'âge mûr.

TERPSION. Et il disait vrai, ce me semble. Mais quelle fut leur conversation ? Pourrais-tu me la rapporter ?

EUCLIDE. Non pas de vive voix, par Jupiter ! Mais, dès que je fus de retour chez moi, j'en notai les points principaux; je l'écrivis ensuite à loisir à mesure que je me la rappelais, et, toutes les fois que j'allais à Athènes, j'interrogeais Socrate sur les choses qui m'étaient échappées; puis, revenu ici, je réparais mes omissions, en sorte que j'ai cette conversation à peu près en entier par écrit.

TERPSION. Cela est vrai; je te l'ai déja entendu dire. J'avais toujours dessein de te prier de me la montrer, et j'ai différé jusqu'ici. Mais qui nous empêche de la voir

Digitized by Google

maintenant? Comme je reviens de la campagne, j'ai absolument besoin de prendre du repos.

EUCLIDE. Et moi, j'ai reconduit Théétète jusqu'à l'Erinéon [1] : ainsi, je ne me reposerai pas moins volontiers. Allons donc, l'esclave nous en fera la lecture, tandis que nous nous délasserons.

TERPSION. Tu as raison.

EUCLIDE. Voici le livre, Terpsion. Quant à la conversation, je l'ai écrite en représentant Socrate, non point comme s'il m'en faisait le récit, ainsi qu'il l'a fait, mais comme s'il parlait à ceux avec qui l'entretien s'est passé. Or c'était, m'a-t-il dit, le géomètre Théodore et Théétète. Afin donc que mon récit ne soit point embarrassé par ces phrases qui interrompent le discours, comme : *j'ai dit, je disais*, pour marquer que c'est Socrate qui parle ; et, *il en convint*, ou *il le nia*, pour désigner celui qui répond, j'ai supprimé tout cela, et j'ai introduit Socrate comme s'entretenant avec eux.

TERPSION. Tu n'as rien fait en cela que de raisonnable, Euclide.

EUCLIDE. Esclave, prends ce livre et lis.

SOCRATE. Si je prenais un plus grand intérêt, Théodore, aux Cyrénéens, je t'interrogerais sur ce qui se passe chez eux; je voudrais avoir de leurs nouvelles, et savoir s'il y a parmi eux des jeunes gens qui s'appliquent à la géométrie ou aux autres sciences. Mais comme j'aime davantage mes concitoyens, je suis aussi plus curieux de connaître ceux de nos jeunes gens qui promettent de se distinguer. Je tâche donc de les découvrir par moi-même, autant que j'en suis capable, et de plus je m'adresse à ceux que je vois que la jeunesse aime à fréquenter. Ceux qui s'empressent autour de toi ne sont pas en petit nombre ; et ils ont raison : tu le mérites à beaucoup d'égards, et surtout à cause de tes connaissances en géométrie. Tu me

1 C'était un endroit dans le territoire d'Éleusis, près de la rivière du Céphisus, où l'on prétendait que Pluton avait enlevé Proserpine.

Digitized by Google

ferais donc plaisir de m'apprendre si tu en as rencontré quelqu'un qui ait du mérite.

THÉODORE. Assurément, Socrate, je puis te dire aussi volontiers que tu desires l'apprendre quelle rencontre j'ai faite dans un des enfants de cette ville. S'il était beau, j'appréhenderais fort d'en parler, de peur qu'on ne s'imaginât que j'ai de l'amour pour lui; mais, soit dit sans t'offenser, loin d'être beau, il te ressemble : il a comme toi le nez relevé et les yeux sortant de la tête, un peu moins que toi pourtant. Ainsi j'en parle avec sécurité. Tu sauras donc que de tous les jeunes gens avec qui j'ai eu quelque commerce, et j'en ai connu un grand nombre, je n'en ai pas vu un seul qui fût aussi admirablement doué d'heureuses qualités. En effet, joindre, comme il fait, à une pénétration d'esprit peu commune, une douceur singulière de caractère, et par-dessus cela ne le céder à personne pour le courage, c'est ce que je ne croyais pas possible, et que je ne vois en aucun autre. Mais ceux qui ont, comme lui, beaucoup de vivacité, de conception et de mémoire sont pour l'ordinaire enclins à la colère[1], sont emportés çà et là, semblables à un vaisseau qui n'a point de lest, et ils sont naturellement fougueux plutôt que courageux. Ceux au contraire qui ont plus de consistance dans le caractère apportent à l'étude des sciences un esprit pesant, et ne retiennent rien. Pour Théétète, il marche dans la carrière des sciences et des recherches d'un pas si aisé, si ferme et si rapide, avec une douceur comparable à celle de l'huile qui coule sans bruit, que je ne puis assez admirer qu'à son âge il ait fait de si grands progrès.

SOCRATE. Tu m'annonces une bonne nouvelle. De quel citoyen est-il le fils?

THÉODORE. J'ai entendu le nom de son père; mais je ne

1 Cicéron remarque aussi, dans sa harangue pour le comédien Roscius, que les maîtres qui ont appris les choses avec le plus de facilité sont les plus impatients dans les leçons qu'ils en donnent aux autres. (*Note de Grou.*)

Digitized by Google

me le rappelle pas. Le voici lui-même au milieu de cette troupe qui s'avance vers nous. Quelques-uns de ses camarades et lui sont allés se frotter d'huile dans la lice qui est hors de la ville, et il me paraît qu'après cette opération ils viennent de notre côté. Vois si tu le connais.

SOCRATE. Je le connais : c'est le fils d'Euphronius de Sunium. Il est né d'un père, mon cher ami, tel que tu viens de le peindre lui-même, et qui a joui d'ailleurs d'une haute considération. Il a même laissé en mourant une très grande fortune. Mais je ne sais pas le nom du jeune homme.

THÉODORE. Il s'appelle Théétète, Socrate. Ses tuteurs, à ce qu'il me semble, ont diminué son patrimoine ; mais, Socrate, il est d'un désintéressement admirable.

SOCRATE. Voilà un noble jeune homme. Dis-lui de venir s'asseoir auprès de nous.

THÉODORE. Je vais te satisfaire. Théétète, viens ici auprès de Socrate.

SOCRATE. Oui, viens, Théétète, afin que je voie en te regardant quelle est ma figure : car Théodore dit qu'elle ressemble à la tienne. Mais si nous avions l'un et l'autre une lyre, et s'il disait qu'elles sont montées à l'unisson, l'en croirions-nous sur-le-champ, ou examinerions-nous auparavant s'il est musicien ?

THÉÉTÈTE. Nous examinerions cela d'abord.

SOCRATE. Et si nous venions à découvrir qu'il l'est, nous ajouterions foi à ses paroles ; sinon, nous ne le croirions point.

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

SOCRATE. Maintenant donc, si nous tenons à la ressemblance de nos visages, il est à propos, je pense, de voir si Théodore en parle en peintre ou non.

THÉÉTÈTE. Je le pense aussi.

SOCRATE. Hé bien, Théodore s'entend-il en peinture ?

THÉÉTÈTE. Non, du moins que je sache.

SOCRATE. N'est-il pas non plus habile en géométrie ?

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Très habile, Socrate.

SOCRATE. Possède-t-il aussi l'astronomie, le calcul, la musique, et les autres sciences qui se rapportent à l'éducation?

THÉÉTÈTE. Il me le semble.

SOCRATE. Il ne faut donc pas faire beaucoup d'attention à ses paroles lorsqu'il dit, soit pour nous louer ou pour nous blâmer, qu'il y a entre nous quelque ressemblance du côté du corps?

THÉÉTÈTE. Peut-être que non.

SOCRATE. Mais s'il vantait l'ame d'un de nous deux pour la vertu et la sagesse, celui qui aurait entendu cet éloge ne devrait-il pas s'empresser d'examiner sur qui tombe l'éloge, et celui-ci découvrir sans balancer le fond de son ame?

THÉÉTÈTE. Assurément, Socrate.

SOCRATE. C'est donc à toi, mon cher Théétète, de te montrer en ce moment tel que tu es, et à moi de t'examiner. Car tu sauras que Théodore, qui m'a vanté beaucoup d'étrangers et de citoyens, n'a jamais fait de personne un aussi grand éloge qu'il vient de m'en faire de toi.

THÉÉTÈTE. Je voudrais bien le mériter, Socrate; mais vois s'il ne badinait point en parlant de la sorte.

SOCRATE. Ce n'est pas la manière de Théodore. Ne reviens donc point sur ce que tu m'as accordé, sous prétexte que ce qu'il a dit n'est qu'un badinage, afin qu'il ne soit pas réduit à rendre un témoignage en forme : ce que personne n'exigera de lui. Mais persiste avec confiance dans ce dont tu es convenu.

THÉÉTÈTE. Puisque tu le veux, il faut bien y consentir.

SOCRATE. Dis-moi : n'apprends-tu point la géométrie à l'école de Théodore?

THÉÉTÈTE. Je l'apprends.

SOCRATE. Et ce qui concerne l'astronomie, l'harmonie, le calcul?

THÉÉTÈTE. Je fais tous mes efforts pour cela.

Digitized by Google

SOCRATE. Et moi aussi, mon enfant; j'apprends de Théodore et de tous ceux que je crois habiles en ces matières. Je suis à la vérité passablement instruit sur tous les autres points qui concernent ces sciences : mais il en reste un de petite conséquence sur lequel je suis embarrassé, et qu'il me faut examiner avec toi et les autres qui sont présents. Réponds-moi. Apprendre, n'est-ce pas devenir plus sage par rapport à ce qu'on apprend?

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

SOCRATE. Les sages sont tels, je pense, par la sagesse.

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Cela diffère-t-il de la science?

THÉÉTÈTE. Quoi?

SOCRATE. La sagesse. N'est-on pas sage dans les mêmes choses où l'on est savant?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. La sagesse et la science sont donc une même chose?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Voilà justement ce qui cause mon embarras; je ne puis concevoir clairement ce que c'est que la science. Pourrions-nous expliquer en quoi elle consiste? Qu'en pensez-vous? Qui de nous le dira le premier? Celui qui manquera, et manquera toujours, sera l'âne, comme disent les enfants en jouant à la balle; et celui qui surpassera les autres sans faire aucune faute sera notre roi, et nous enjoindra de lui répondre sur tout ce qu'il voudra. Pourquoi gardez-vous le silence? Mon amour pour la discussion, Théodore, ne me rend-il pas incommode en cherchant à engager une conversation qui nous lie et nous fasse connaître les uns aux autres?

THÉODORE. Il n'y a rien en cela, Socrate, qui puisse nous être désagréable. Mais engage quelqu'un de ces jeunes gens à te répondre. Pour moi, je n'ai nul usage de cette manière de converser, et je ne suis plus en âge de m'y accoutumer : au lieu que cela leur convient, et qu'ils

Digitized by Google

en retireront beaucoup plus de profit que moi. La jeunesse, en effet, est susceptible de faire des progrès en tout genre; et puisque tu as commencé par Théétète, ne le laisse point aller, mais interroge-le.

SOCRATE. Théétète, tu entends ce que dit Théodore? Tu ne voudras pas, je pense, lui désobéir, et il n'est pas permis à un jeune homme de résister en ces sortes de choses à ce qu'un sage lui ordonne. Dis-moi donc nettement et franchement ce que tu penses que soit la science.

THÉÉTÈTE. Je vois bien, Socrate, qu'il faut répondre, puisque vous m'en faites une loi : aussi bien, si je me trompe, vous me redresserez.

SOCRATE. Oui, si nous en sommes capables.

THÉÉTÈTE. Il me semble donc que ce qu'on peut apprendre auprès de Théodore, la géométrie et les autres arts dont tu viens de faire mention, sont autant de sciences; et encore que les autres arts, soit du cordonnier, soit des autres ouvriers, ne sont tous dans leur genre que des sciences.

SOCRATE. Pour une chose que je te demande, mon ami, tu m'en donnes bravement et libéralement plusieurs, et pour un objet simple des objets fort divers.

THÉÉTÈTE. Comment? Que veux-tu dire, Socrate!

SOCRATE. Rien peut-être : je vais pourtant t'expliquer ce que j'entends. Lorsque tu parles de l'art du cordonnier, désignes-tu autre chose que la science de faire des souliers?

THÉÉTÈTE. Non.

SOCRATE. Et lorsque tu nommes l'art du charpentier, désignes-tu autre chose que la science de faire des ouvrages en bois?

THÉÉTÈTE. Non.

SOCRATE. Ainsi tu détermines par rapport à ces deux arts l'objet dont chacun est la science?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Mais le but de ma demande, Théétète, n'est point de savoir quels sont les objets des sciences, ni com-

Digitized by Google

bien il y a de sciences : car nous n'avons point fait cette question dans le dessein de les compter, mais de connaître ce que c'est que la science en elle-même. Ce que je dis n'est-il pas juste ?

THÉÉTÈTE. Au contraire, très juste.

SOCRATE. Considère encore ceci. S'il était question de certaines choses viles et communes, de l'argile, par exemple, et qu'on nous demandât ce que c'est ; et si nous répondions : Il y a l'argile des potiers, l'argile des constructeurs de fours, l'argile des briquetiers, ne nous rendrions-nous pas ridicules ?

THÉÉTÈTE. Probablement.

SOCRATE. En premier lieu, parceque nous croirions instruire par notre réponse celui qui nous interroge, lorsque nous disons *l'argile*, et que nous ajoutons *des faiseurs de poupées*, ou de tels ouvriers. Ou penses-tu que, quand on ignore la nature d'une chose, on sait ce que son nom signifie ?

THÉÉTÈTE. Nullement.

SOCRATE. Ainsi celui qui n'a aucune notion de la science ne comprend pas ce que c'est que la science des souliers ?

THÉÉTÈTE. Non, sans doute.

SOCRATE. Et ne pas savoir ce que c'est que la science, c'est ignorer l'art du cordonnier ou tout autre art ?

THÉÉTÈTE. Cela est vrai.

SOCRATE. Par conséquent, c'est faire une réponse ridicule à celui qui demande ce que c'est que la science lorsqu'on lui donne pour réponse le nom de quelque art, puisque c'est répondre sur l'objet de la science, tandis que ce n'est pas là la question.

THÉÉTÈTE. Il y a toute apparence.

SOCRATE. En second lieu, lorsqu'on pourrait répondre simplement et en peu de mots, on prend un détour d'une longueur infinie. Par exemple, à la question, *qu'est-ce que l'argile ?* il est tout aisé et tout simple de répondre

Digitized by Google

que l'argile est de la terre détrempée avec de l'eau, sans se mettre en peine de ceux qui s'en servent.

THÉÉTÈTE. La chose me paraît maintenant facile de cette manière, Socrate. Il me semble que ta question est de même nature que celle qui nous vint à l'esprit dernièrement en conversant ensemble, Socrate que voici, qui porte le même nom que toi, et moi.

SOCRATE. Qu'était-ce, Théétète?

THÉÉTÈTE. Théodore nous expliquait quelque chose sur les racines, comme celles de trois et de cinq, nous démontrant qu'elles ne sont pas commensurables en longueur à celle d'un; et il prenait ainsi de suite chaque racine jusqu'à celle de dix-sept, à laquelle il s'arrêta. Jugeant donc que les racines étaient infinies en nombre, il nous vint en pensée d'essayer de les comprendre sous un seul nom qui leur convînt à toutes.

SOCRATE. Et avez-vous fait cette découverte?

THÉÉTÈTE. Il me le semble : juges-en toi-même.

SOCRATE. Voyons.

THÉÉTÈTE. Nous avons partagé tous les nombres en deux; et, comparant au carré pour la figure tout nombre qui peut devenir égal un égal nombre de fois, nous l'avons appelé carré et équilatère.

SOCRATE. Fort bien.

THÉÉTÈTE. Quant aux nombres intermédiaires, tels que trois, cinq, et les autres qui ne sauraient devenir égaux un égal nombre de fois [1], mais qui sont ou plus grands moins de fois ou moins grands plus de fois [2], et toujours compris entre des côtés dont l'un est plus grand, l'autre plus petit, les comparant à la figure oblongue, nous les avons nommés oblongs.

SOCRATE. Parfaitement bien : qu'avez-vous fait après cela?

THÉÉTÈTE. Nous avons compris sous le nom de longueur

1 C'est-à-dire carrés.

2 C'est-à-dire dont les facteurs sont inégaux.

Digitized by Google

les lignes qui carrent le nombre plan et équilatère, et sous celui de racines [1] les lignes qui réduisent en carré le nombre oblong, comme n'étant point commensurables par elles-mêmes en longueur aux premières, et ne l'étant que par les surfaces qu'elles peuvent former. Nous avons fait la même opération par rapport aux solides.

SOCRATE. A merveille, mes enfants, et je vois bien que Théodore n'est point coupable de faux témoignage.

THÉÉTÈTE. Mais d'un autre côté, Socrate, je ne suis pas en état de répondre à ce que tu me demandes sur la science, comme je ferais sur la longueur et la racine, quoique ta question me paraisse de même nature que celle-là. Ainsi, Théodore n'a point dit vrai à mon égard.

SOCRATE. Quoi donc? si, louant ton agilité à la course, il eût dit qu'il n'avait pas encore vu d'enfant qui courût si bien, et qu'ensuite te mettant à courir tu fusses surpassé par un coureur dans la force de l'âge et d'une vitesse extrême, penses-tu que l'éloge de Théodore en serait moins vrai?

THÉÉTÈTE. Point du tout.

SOCRATE. Crois-tu que ce soit, comme je l'ai dit tout à l'heure, une chose de petite importance de découvrir la nature de la science, et non pas une des plus difficiles?

THÉÉTÈTE. Je la regarde assurément comme une des questions les plus hautes.

SOCRATE. Ne désespère donc pas de toi-même; persuade-toi que Théodore a dit vrai, et donne toute ton application à comprendre la nature et l'essence des autres choses, et en particulier de la science.

THÉÉTÈTE. S'il ne tient qu'à faire des efforts, Socrate, j'en viendrai à bout.

SOCRATE. Allons; et puisque tu viens de te mettre par-

1 Il faut ici évidemment entendre les racines irrationnelles qui peuvent être représentées par des lignes. Ainsi le nombre oblong 5 peut exprimer un carré, et le côté V 5 est l'hypothénuse d'un triangle rectangle dont les deux autres côtés sont 1 et 2. (*Note de l'Éditeur.*)

Digitized by Google

faitement sur la voie, prends pour modèle ta réponse touchant les racines; et comme tu les as comprises toutes sous une notion générale, tâche de renfermer de même toutes les sciences dans une seule définition.

THÉÉTÈTE. Tu sauras, Socrate, que j'ai essayé plus d'une fois de résoudre ces sortes de questions, que j'entendais rapporter comme venant de toi; mais je ne puis me flatter jusqu'à présent d'avoir rien trouvé de satisfaisant, et je n'ai entendu personne y répondre comme tu le souhaitais. Malgré cela, je ne saurais renoncer à m'en occuper.

SOCRATE. C'est que tu éprouves les douleurs de l'enfantement, mon cher Théétète, parceque ton ame n'est pas stérile, mais féconde.

THÉÉTÈTE. Je ne sais, Socrate : je te dis seulement ce qui se passe en moi.

SOCRATE. Eh bien, mon pauvre Théétète, n'as-tu pas ouï dire que je suis fils de Phénarète, sage-femme fort habile et fort respectable?

THÉÉTÈTE. J'ai deja ouï dire cela.

SOCRATE. N'as-tu point appris aussi que j'exerce le même métier?

THÉÉTÈTE. Non.

SOCRATE. Sache donc que rien n'est plus vrai. Ne va pas pourtant découvrir ce secret aux autres. Ils ignorent, mon cher, que je possède cet art; et parcequ'ils sont dans cette ignorance, ils n'ont garde de publier cela de moi; mais ils disent que je suis un esprit bizarre, et n'ai d'autre talent que de jeter les hommes dans le doute. N'as-tu pas entendu dire cela?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Veux-tu en savoir la cause?

THÉÉTÈTE. Volontiers.

SOCRATE. Fais réflexion sur tout ce qui concerne les sages-femmes, et tu comprendras plus aisément ce que je veux dire. Tu sais qu'aucune d'elles ne se mêle d'accoucher les autres femmes tandis qu'elle est encore en état

Digitized by Google

de concevoir et d'avoir des enfants, et qu'elles ne font ce métier que quand elles ne sont plus susceptibles de grossesse.

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. On dit que Diane a ainsi arrangé les choses, parcequ'elle préside aux accouchements, quoiqu'elle-même n'accouche pas. Elle n'a donc pas voulu donner aux femmes stériles l'emploi d'accoucheuses, parceque la nature humaine est trop faible pour exercer un art dont elle n'a nulle expérience; mais elle a chargé de ce soin celles qui ont passé l'âge d'enfanter, pour honorer la ressemblance qu'elles ont avec elle.

THÉÉTÈTE. Cela est vraisemblable.

SOCRATE. N'est-il pas également vraisemblable et même nécessaire que ces matrones connaissent mieux que personne si une femme est enceinte ou non?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. De plus, au moyen de certains breuvages et de certains enchantements, elles savent hâter le moment de l'enfantement, et en apaiser les douleurs quand elles veulent : elles font accoucher celles qui ont de la peine à se délivrer, et facilitent l'avortement, si on le juge nécessaire, lorsque le fœtus n'est pas encore à terme.

THÉÉTÈTE. Cela est vrai.

SOCRATE. N'as-tu pas remarqué un autre de leurs talents, qui est d'être très habiles à négocier les mariages, parcequ'elles discernent parfaitement bien quel homme et quelle femme doivent s'unir ensemble pour avoir les enfants les plus accomplis?

THÉÉTÈTE. Je ne savais pas cela.

SOCRATE. Eh bien, apprends qu'elles sont plus fières de ce talent que de leur adresse à couper le nombril. En effet, penses-y un peu : crois-tu que l'art de cultiver et de recueillir les fruits de la terre soit le même que celui qui nous apprend dans quelle terre il faut mettre telle plante, telle semence, ou que ce soient deux arts différents?

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Non : je crois que c'est le même.

SOCRATE. Et par rapport à la femme, mon cher, penses-tu que ce double objet dépende de deux arts différents?

THÉÉTÈTE. Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE. Non sans doute ; mais à cause des unions illégitimes et mal assorties de l'homme et de la femme, qu'on appelle prostitutions, les matrones honnêtes ne veulent point s'entremettre pour les mariages, dans la crainte, si elles s'en mêlaient, qu'on les accusât de faire l'autre métier. Car, du reste, il n'appartient qu'aux seules sages-femmes vraiment dignes de ce nom de bien assortir les unions conjugales.

THÉÉTÈTE. Il le semble.

SOCRATE. Tel est donc l'office des sages-femmes, qui est fort inférieur au mien. En effet, il n'arrive point aux femmes d'enfanter tantôt des êtres véritables, tantôt de simples apparences ; ce qui ne serait pas facile à distinguer, car, si cela avait lieu, le discernement du vrai et du faux en ce genre serait la partie la plus belle et la plus importaute de l'art des sages-femmes. Ne le penses-tu pas?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Le métier d'accoucheur, tel que je le pratique, ressemble donc en tout le reste à celui des sages-femmes : mais il en diffère en ce qu'il s'exerce sur les hommes et non sur les femmes, et qu'il s'occupe de l'accouchement, non des corps, mais des ames. Le plus grand avantage de mon art est qu'il me met en état de discerner à coup sûr si l'esprit d'un jeune homme enfante des chimères et des mensonges, ou quelque chose de réel et de solide. J'ai d'ailleurs cela de commun avec les sages-femmes, que je suis stérile en fait de sagesse : et quant à ce que plusieurs m'ont reproché que j'interroge les autres, et que je ne réponds à aucune des questions qu'on me propose, parceque je ne sais rien, ce reproche n'est pas sans fondement. Mais voici la raison de cette conduite. Dieu me fait un devoir d'aider les autres à enfanter, et en même

Digitized by Google

temps il m'empêche de rien produire de moi-même. De là vient que je possède si peu de sagesse, et que je ne puis me vanter d'aucune découverte qui soit un fruit de mon ame. Au contraire, ceux qui conversent avec moi, bien que quelques-uns d'entre eux se montrent d'abord fort ignorants, à mesure qu'ils me fréquentent, et si Dieu les seconde, font de merveilleux progrès, dont ils sont étonnés ainsi que les autres. Et l'on voit évidemment qu'ils n'ont rien appris de moi, et qu'ils ont trouvé en eux-mêmes cette foule de belles connaissances dont ils se sont rendus maîtres : j'ai seulement contribué avec Dieu à les en faire accoucher. La preuve de tout ceci est que plusieurs qui ignoraient ce mystère, et s'attribuaient à eux-mêmes leur avancement, m'ayant quitté plus tôt qu'il ne le fallait, soit par mépris pour ma personne, soit à l'instigation d'autrui, depuis ce temps-là ont avorté dans toutes leurs productions à cause de leurs mauvaises liaisons, et ont gâté, par une éducation vicieuse, ce dont je les avais fait accoucher; faisant plus de cas des mensonges et des chimères que de la vérité, et finissant par paraître ignorants à leurs yeux et aux yeux des autres. De ce nombre est Aristide, fils de Lysimaque [1], et beaucoup d'autres. Lorsqu'ils viennent de nouveau pour renouer commerce avec moi, et qu'ils font tout au monde pour l'obtenir, mon démon m'empêche de converser avec quelques-uns; il me le permet par rapport à d'autres, et ceux-ci profitent comme la première fois. Il arrive à ceux qui s'attachent à moi la même chose qu'aux femmes en travail : jour et nuit ils éprouvent plus de douleurs et d'embarras que les femmes. Ce sont ces douleurs que je puis réveiller ou apaiser quand il me plaît en vertu de mon art. Voilà pour ceux qui me fréquentent. Quelquefois aussi, Théétète, lorsque j'en vois dont l'esprit ne me paraît pas fécond, connaissant qu'ils n'ont aucun besoin de moi, je travaille avec beaucoup plus de bienveillance à leur procu-

1 Petit-fils d'Aristide, surnommé le juste.

Digitized by Google

rer un établissement, et je puis dire qu'avec le secours de Dieu je conjecture assez heureusement auprès de qui je dois les placer pour leur avantage. J'en ai ainsi donné plusieurs à Prodicus et à d'autres sages et divins personnages. La raison pour laquelle je me suis étendu sur ce point, excellent Théétète, c'est que je soupçonne, comme tu t'en doutes toi-même, que ton ame fécondée éprouve les douleurs de l'enfantement. Agis-en donc avec moi comme le fils d'une sage-femme, expert lui-même en ce métier : efforce-toi de répondre, autant que tu en es capable, à ce que je te propose; et si, après avoir examiné ta réponse, je pense que c'est un être chimérique et non réel, qu'ensuite je te l'arrache et le rejette, ne t'emporte pas contre moi, comme font au sujet de leurs enfants celles qui sont mères pour la première fois. Plusieurs, en effet, admirable jeune homme, se sont deja tellement courroucés, lorsque je leur enlevais quelque opinion extravagante, qu'ils m'auraient volontiers déchiré; et ils ne peuvent se persuader que je ne fais rien en cela que par bienveillance pour eux, bien éloignés de savoir qu'aucune divinité ne veut du mal aux hommes, et que je n'agis point ainsi par mauvaise volonté à leur égard, mais qu'il ne m'est permis en aucune manière ni d'accorder ce qui est faux ni de tenir la vérité cachée. Essaie donc de nouveau, Théétète, de me dire en quoi consiste la science. Ne m'allègue point que cela passe tes forces. Si Dieu le veut, et si tu t'évertues, tu en viendras à bout.

THÉÉTÈTE. Après de tels encouragements de ta part, Socrate, il serait honteux de ne pas faire tous ses efforts pour te dire ce qu'on a dans l'esprit. Il me paraît donc que celui qui sait une chose sent ce qu'il sait; et, autant que j'en puis juger en ce moment, la science ne diffère en rien de la sensation.

SOCRATE. C'est répondre nettement et franchement, mon enfant : il faut toujours dire les choses comme tu les penses. Eh bien! examinons en commun si cette concep-

Digitized by Google

tion de ton ame est quelque chose de solide ou de frivole. La science est, dis-tu, la sensation ?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Cette définition que tu donnes de la science n'est point à mépriser : c'est celle qu'a donnée Protagoras, quoiqu'il se soit exprimé d'une autre manière. *L'homme*, dit-il, *est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent, et de la non-existence de celles qui n'existent pas.* Tu as lu sans doute son ouvrage ?

THÉÉTÈTE. Oui, et plus d'une fois.

SOCRATE. Son sentiment n'est-il pas que les choses sont par rapport à moi telles qu'elles me paraissent, et, par rapport à toi, telles qu'elles te paraissent aussi ? Or nous sommes hommes, toi et moi.

THÉÉTÈTE. C'est en effet ce qu'il dit.

SOCRATE. Il est probable qu'un homme si sage ne parle point en l'air. Suivons-le donc. N'est-il pas vrai que quelquefois, lorsque le même vent souffle, l'un de nous a froid, et l'autre n'a point froid; et celui-ci peu, celui-là beaucoup ?

THÉÉTÈTE. Assurément.

SOCRATE. Dirons-nous alors que le vent pris en lui-même est froid, ou n'est pas froid ? Ou ajouterons-nous foi à Protagoras, qui veut qu'il soit froid pour celui qui a froid, et qu'il ne le soit point pour l'autre ?

THÉÉTÈTE. Cela est vraisemblable.

SOCRATE. Le vent ne paraît-il pas tel à l'un et à l'autre ?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Ce qui paraît n'est-ce pas ce qu'on sent ?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. L'apparence et la sensation sont donc la même chose par rapport à la chaleur et aux autres qualités sensibles, puisqu'elles semblent être pour chacun telles qu'il les sent.

THÉÉTÈTE. Cela est probable.

Digitized by Google

SOCRATE. Ainsi la sensation, en tant que science, a toujours un objet réel, et n'est pas susceptible d'erreur.

THÉÉTÈTE. Il y a apparence.

SOCRATE. Au nom des Graces, Protagoras n'était-il point un très habile homme, lui qui ne nous a montré sa pensée que d'une manière énigmatique, à nous autres gens du commun, au lieu qu'il a découvert en secret la vérité à ses disciples?

THÉÉTÈTE. Qu'entends-tu par là, Socrate?

SOCRATE. Je vais te le dire : il s'agit d'un sentiment qui n'est pas de petite conséquence. Il prétend qu'aucune chose en soi n'est une, et qu'on est en droit de dénommer quoi que ce soit; que, si on appelle une chose grande, elle paraîtra petite; pesante, elle paraîtra légère, et ainsi du reste, parceque rien n'est un, ni tel, ni affecté d'une certaine qualité; mais que c'est de la translation, du mouvement et du mélange que se forme tout ce que nous disons exister, nous servant en cela d'une expression impropre, parceque rien n'existe, mais devient toujours. Tous les sages, à l'exception de Parménide, s'accordent sur ce point, Protagoras, Héraclite, Empédocle; les plus excellents poëtes dans l'un et l'autre genre de poésie, Épicharme dans la comédie, Homère dans la tragédie. *L'Océan*, dit ce dernier, *est le père des dieux, et Téthys est leur mère* [1], donnant à entendre par là que toutes choses sont produites par le flux et le mouvement. Ne juges-tu pas que c'est là ce qu'il a voulu dire?

THÉÉTÈTE. Oui, je le juge.

SOCRATE. Qui pourrait désormais faire face à une telle armée, ayant Homère à sa tête, sans se couvrir de ridicule?

THÉÉTÈTE. La chose n'est point facile, Socrate.

SOCRATE. Non, sans doute, Théétète, d'autant plus qu'ils appuient sur de fortes preuves cette opinion, que le mouvement est le principe de ce qui nous paraît exister et devenir;

1 *Iliade*, liv. XIV, v. 201.

Digitized by Google

et le repos, celui du non-être et de la corruption. En effet, la chaleur et le feu qui engendre et entretient tout le reste est lui-même produit par la translation et le frottement, qui ne sont autre chose que du mouvement. N'est-ce pas là ce qui donne naissance au feu ?

THÉÉTÈTE. Cela même.

SOCRATE. L'espèce des animaux doit aussi sa naissance aux mêmes principes ?

THÉÉTÈTE. Assurément.

SOCRATE. Mais, quoi ! le corps ne se corrompt-il point par le repos et l'inaction, et ne se conserve-t-il pas principalement par les exercices et le mouvement ?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. L'ame elle-même n'acquiert-elle pas les sciences, ne se conserve-t-elle point, et ne devient-elle pas meilleure par l'étude et la méditation, qui sont des mouvements ; au lieu que le repos, le défaut de réflexion et d'étude l'empêchent de rien apprendre, et lui font oublier ce qu'elle a appris ?

THÉÉTÈTE. Rien n'est plus vrai.

SOCRATE. Le mouvement est donc un bien tant pour l'ame que pour le corps, et le repos un mal.

THÉÉTÈTE. Selon toute apparence.

SOCRATE. Le dirai-je encore à l'égard du calme, du temps serein et des autres choses semblables, que le repos pourrit et perd tout, et que le mouvement fait l'effet contraire ? Mettrai-je le comble à ces preuves en te forçant d'avouer que, par la chaîne d'or dont parle Homère[1], il n'entend et ne désigne autre chose que le soleil ; parceque, tandis que les astres et le soleil se meuvent circulairement, tout existe, tout se maintient chez les dieux et chez les hommes ; au lieu que si cette révolution venait à s'arrêter et à être en quelque sorte enchaînée, toutes choses périraient et deviendraient, comme l'on dit, sens dessus dessous ?

1 *Iliade*, liv. VIII, v. 19.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Il me paraît, Socrate, qu'Homère a entendu ce que tu dis.

SOCRATE. Conçois donc, mon cher, d'abord par rapport aux yeux, que ce que tu appelles couleur blanche n'est point une chose qui existe hors de tes yeux ni dans les yeux ; ne lui assigne même aucun lieu déterminé, parcequ'alors elle aurait un rang marqué, une existence fixe, et ne serait plus en voie de génération.

THÉÉTÈTE. Comment me la représenterai-je?

SOCRATE. Suivons le principe que nous venons de poser, qu'il n'existe rien qui soit un pris en soi. De cette manière, le noir, le blanc et toute autre couleur nous paraîtra formée par l'application des yeux à un mouvement convenable, et ce que nous disons être une telle couleur ne sera ni l'organe appliqué ni la chose à laquelle il s'applique, mais je ne sais quoi d'intermédiaire et de particulier à chacun de nous. Voudrais-tu soutenir en effet qu'une couleur paraît telle à un chien ou à tout autre animal qu'elle te paraît à toi-même?

THÉÉTÈTE. Non, par Jupiter !

SOCRATE. Peux-tu du moins assurer que quoi que ce soit paraisse à un autre homme le même qu'à toi? et n'affirmerais-tu pas plutôt que rien ne se présente à toi de la même manière parceque tu n'es jamais semblable à toi-même ?

THÉÉTÈTE. Je suis pour ce sentiment plutôt que pour l'autre.

SOCRATE. Si donc l'objet que nous mesurons ou nous touchons était ou grand, ou blanc, ou chaud, lorsqu'il serait en rapport avec un autre organe, il ne deviendrait jamais autre s'il ne se faisait en lui aucun changement. Pareillement, si l'organe qui mesure ou touche avait quelqu'une de ces qualités, lorsqu'un autre objet lui serait appliqué, ou le même qui aurait souffert quelque altération, il ne deviendrait point autre, n'éprouvant lui-même aucun changement : d'autant plus, mon cher, que dans l'autre

Digitized by Google

sentiment il est facile de nous faire avancer des choses surprenantes et ridicules, comme diraient Protagoras et ceux qui entreprennent de soutenir son opinion.

THÉÉTÈTE. Comment et de quoi parles-tu ?

SOCRATE. Prends un petit exemple, et tu comprendras ce que je veux dire. Si tu mets six osselets vis-à-vis de quatre, nous dirons qu'ils surpassent quatre en nombre et de la moitié ; si tu les places vis-à-vis de douze, nous dirons qu'ils sont moins nombreux, et de la moitié seulement. Il ne serait point supportable qu'on parlât autrement. Le souffrirais-tu ?

THÉÉTÈTE. Non, certes.

SOCRATE. Mais, quoi ! si Protagoras ou tout autre te demandait : Théétète, est-il possible qu'une chose devienne plus grande ou plus nombreuse autrement qu'en augmentant ? que répondrais-tu ?

THÉÉTÈTE. Si je réponds, Socrate, ce que je pense en ne faisant attention qu'à la question présente, je dirai que non ; mais si j'ai égard à la question précédente, pour éviter de me contredire, je dirai qu'oui.

SOCRATE. Par Junon ! mon cher, voilà répondre bien et divinement. Il paraît pourtant que, si tu dis que oui, il arrivera quelque chose d'approchant du mot d'Euripide, notre langue sera à l'abri de tout reproche, mais il n'en sera pas ainsi de notre pensée [1].

THÉÉTÈTE. Cela est vrai.

SOCRATE. Si nous étions habiles et savants l'un et l'autre et que nous eussions sondé tout ce qui est du ressort de la pensée, il ne nous resterait plus qu'à essayer mutuellement nos forces, en disputant à la manière des sophistes, et en réfutant de part et d'autre nos discours par d'autres discours. Mais comme nous sommes ignorants, nous prendrons sans doute le parti d'examiner avant tout

1 Socrate fait ici allusion au fameux vers de l'*Hippolyte* d'Euripide : *La langue a juré, mais le cœur n'a pas fait le serment.*

(*Note de* GROU.)

Digitized by Google

ce que nous avons dans l'ame, pour voir si nos pensées sont d'accord entre elles, ou si elles se combattent.

THÉÉTÈTE. C'est là ce que je souhaite fort.

SOCRATE. Et moi aussi. Cela étant, et puisque nous en avons tous le loisir, ne considérerons-nous pas à notre aise et sans nous fâcher, mais nous sondant réellement nous-mêmes, ce que peuvent être ces images qui se forment en nous? Après les avoir examinées, nous dirons, je pense, en premier lieu, que jamais aucune chose ne devient ni plus grande ni plus petite, soit pour la masse, soit pour le nombre, tandis qu'elle demeure égale à elle-même. N'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. En second lieu, qu'une chose à laquelle on n'ajoute ni on n'ôte rien ne saurait augmenter ni diminuer, et demeure toujours égale?

THÉÉTÈTE. Cela est incontestable.

SOCRATE. Ne dirons-nous point en troisième lieu que ce qui n'existait point auparavant et existe ensuite, ne peut exister s'il n'est devenu ou ne devient actuellement?

THÉÉTÈTE. Je le pense.

SOCRATE. Ces trois propositions se combattent, ce me semble, dans notre ame, lorsque nous parlons des osselets ou que nous disons qu'étant à l'âge où je suis, et n'ayant éprouvé ni augmentation ni diminution, je suis dans l'espace d'une année d'abord plus grand, ensuite plus petit que toi qui es jeune; non parceque ma masse est diminuée, mais parceque la tienne est augmentée. Car je suis dans la suite ce que je n'étais point auparavant, sans être devenu tel; puisqu'il est impossible que je sois devenu tel sans le devenir, et que, n'ayant rien perdu de ma masse, je n'ai pu devenir plus petit. Si nous admettons une fois cela, nous ne pourrons nous dispenser d'admettre une infinité de choses semblables. Théétète, qu'en penses-tu? Il me paraît que tu n'es pas neuf sur ces matières.

THÉÉTÈTE. Par tous les dieux, Socrate, je suis singu-

Digitized by Google

lièrement étonné de ce que cela peut être ; et quelquefois, en vérité, lorsque je jette les yeux là-dessus, ma vue se trouble entièrement.

SOCRATE. Mon cher, il paraît que Théodore ne s'est point trompé sur le caractère de ton esprit. L'admiration est un sentiment propre au philosophe, car c'est le vrai commencement de la philosophie ; et il paraît que le premier qui a dit qu'Iris était fille de Thaumas, n'en a pas mal expliqué la généalogie[1]. Comprends-tu maintenant pourquoi les choses sont telles que je viens de le dire, en conséquence du système de Protagoras, ou n'y es-tu pas encore ?

THÉÉTÈTE. Pas encore, je crois.

SOCRATE. Tu m'auras donc obligation si je pénètre avec toi dans le sens véritable, mais caché, de l'opinion de cet homme, ou plutôt de ces hommes célèbres ?

THÉÉTÈTE. Comment ne t'en saurais-je pas gré, et un gré infini ?

SOCRATE. Regarde autour de nous si aucun profane ne nous écoute : j'entends par là ceux qui ne croient pas qu'il existe autre chose que ce qu'ils peuvent saisir à pleines mains, et qui ne mettent au rang de l'être ni ce qui se fait, ni ce qui devient, ni rien d'invisible.

THÉÉTÈTE. Tu me parles là, Socrate, d'une espèce d'hommes durs et intraitables.

SOCRATE. Ils sont en effet bien grossiers, mon enfant. Mais les autres en grand nombre, dont je vais te révéler les mystères, sont plus cultivés. Leur principe, d'où dépend tout ce que nous venons d'exposer, est que tout est mouvement dans l'univers, et qu'il n'y a rien autre chose. Il y a deux sortes de mouvements : chacun est infini en nombre, mais l'un est actif et l'autre passif. De leur concours et de leur frottement mutuel se forment des productions innombrables, et rangées sous deux classes, l'objet

1 Thaumas, de θαυμάζειν, s'étonner.

Digitized by Google

sensible et la sensation, laquelle coïncide toujours avec l'objet sensible et est engendrée en même temps. Les sensations sont connues sous les noms de vision, d'audition, d'odorat, de goût, de toucher, de froid, de chaud; et encore de plaisir, de douleur, de desir, de crainte; sans parler de bien d'autres dont une infinité n'ont pas de nom, et un très grand nombre en ont un. La classe des choses sensibles est produite avec chacune des sensations, comme les couleurs de toute espèce avec les visions de toute espèce; les sons divers, avec les diverses affections de l'ouïe, et les autres choses sensibles correspondantes aux autres sensations. Quel rapport, Théétète, ce discours a-t-il avec ce qui précède? Le conçois-tu?

THÉÉTÈTE. Pas trop, Socrate.

SOCRATE. Vois où il aboutit. Il veut dire, comme nous l'avons déja expliqué, que tout cela est en mouvement, et que ce mouvement est lent ou rapide; que ce qui est lent exerce son mouvement dans le même lieu et sur les objets voisins; qu'il produit de cette manière, et que ce qui est ainsi produit a plus de lenteur; qu'au contraire ce qui est rapide, déployant son mouvement sur les objets éloignés, produit de cette manière, et que ce qui est ainsi produit a plus de vitesse, parcequ'il est transporté et que son mouvement consiste dans la translation. Lors donc que l'œil et un objet convenable se sont rapprochés et ont produit la blancheur et la sensation correspondante, qui n'auraient jamais été produites si l'œil était tombé sur un autre objet, ou réciproquement, alors ces deux choses se mouvant dans l'espace intermédiaire, savoir: le feu visuel en partant des yeux, et la blancheur en partant de l'objet qui produit la couleur conjointement avec les yeux, l'œil se trouve rempli de feu visuel, il aperçoit, et devient, non pas feu visuel, mais œil voyant [1]: pareillement l'objet concourant

1 C'est ici la théorie de la vision de Platon, qui suppose que, pour que la vision ait lieu, un feu intérieur sort des yeux et va se combiner avec le feu extérieur qui vient des objets. v. le *Timée*. (*N. de l'Éd.*)

Digitized by Google

avec lui à la production de la couleur est rempli de blancheur, et devient, non pas blancheur, mais blanc ; soit que ce qui reçoit la teinte de cette couleur soit du bois, de la pierre, ou toute autre chose. Il faut se former la même idée de toutes les autres qualités, telles que le dur, le chaud, et ainsi du reste, et concevoir que rien de tout cela n'est tel en soi, comme nous disions plus haut, mais que toutes les choses si diverses naissent de leur rapprochement mutuel, qui est une suite du mouvement. En effet, disent-ils, il n'y a rien de solide à se représenter un être isolé sous la qualité d'agent ou de patient, parceque rien n'est agent avant son union avec ce qui est patient, ni patient avant son union avec l'agent ; et l'être qui dans son concours avec un certain objet est agent, devient patient à la rencontre d'un autre objet, de façon qu'il résulte de tout cela, comme il a été dit au commencement, que rien n'est un pris en soi, et que, tout devenant ce qu'il est par rapport à un autre, il faut retrancher absolument l'être, quoique nous ayons été contraints de nous servir souvent de ce mot tout à l'heure, à cause de l'habitude et de notre ignorance ; mais le sentiment des sages est qu'on ne doit pas en faire usage ni dire, en parlant de moi ou de quelque autre, que je suis quelque chose, ou ceci, ou cela, ni employer aucun autre terme qui marque un état de fixité ; et que, pour s'exprimer selon la nature, on doit dire des choses qu'elles deviennent, se font, périssent, et s'altèrent ; parceque, si on représente dans le discours quelque chose comme stable, on s'expose à être réfuté facilement. Telle est la manière dont on doit s'énoncer au sujet des choses soit individuelles, soit collectives ; et ces collections, on les appelle homme, pierre, animal, espèce. Prends-tu plaisir, Théétète, à cette opinion, et serait-elle de ton goût?

THÉÉTÈTE. Je ne sais qu'en dire, Socrate, parceque je ne puis découvrir si tu parles ici selon ta pensée, ou si c'est pour me sonder.

SOCRATE. Tu as oublié, mon ami, que je ne sais ni ne

Digitized by Google

m'approprie rien de tout cela, et qu'à cet égard je suis stérile; mais que je t'aide à accoucher, et que dans cette vue j'ai recours aux enchantements, et te propose à goûter les opinions de chaque sage jusqu'à ce que j'aie mis la tienne au jour. Lorsqu'elle sera produite, j'examinerai alors si elle est frivole ou solide. Prends donc courage et patience; réponds donc nettement et franchement ce qui te paraîtra vrai sur ce que je te demanderai.

THÉÉTÈTE. Tu n'as qu'à interroger.

SOCRATE. Dis-moi de nouveau si tu goûtes ce sentiment: que ni le bon, ni le beau, ni aucun des objets dont nous venons de faire mention, n'existe, mais devient toujours?

THÉÉTÈTE. Lorsque je t'entends l'exposer, il me paraît merveilleusement fondé en raison, et les choses, selon moi, doivent être telles que tu les as expliquées.

SOCRATE. Ne négligeons donc pas ce qu'il nous en reste à exposer. Or nous avons encore à parler des songes, des maladies, de la folie surtout, et de ce qu'on appelle entendre, voir, sentir, en un mot, de travers. Tu sais sans doute que tout cela est regardé comme une preuve incontestable de la fausseté du système dont nous parlons; parceque les sensations qu'on éprouve en ces circonstances sont tout à fait menteuses, et que, bien loin que les choses soient alors telles qu'elles paraissent à chacun, tout au contraire rien de ce qui paraît être n'est en effet.

THÉÉTÈTE. Tu dis très vrai, Socrate.

SOCRATE. Quel moyen de défense reste-t-il donc, mon enfant, à celui qui prétend que la sensation est la science, et que ce qui paraît à chacun est tel qu'il le lui paraît?

THÉÉTÈTE. Je n'ose dire, Socrate, que je ne sais que répondre, parceque tu m'as grondé il n'y a qu'un moment pour l'avoir dit; mais, en vérité, je ne vois aucun moyen de contester qu'on se forme des opinions fausses dans la folie et dans les songes; puisque les uns s'imagi-

Digitized by Google

nent qu'ils sont dieux, les autres qu'ils ont des ailes et qu'ils volent durant leur sommeil.

SOCRATE. Ne te rappelles-tu pas quelle est la controverse à ce sujet, et principalement sur l'état de veille et de sommeil ?

THÉÉTÈTE. Laquelle ?

SOCRATE. Celle que tu as, je pense, entendu souvent élever de la part de ceux qui demandent, quelle preuve certaine nous aurions à apporter, dans le cas où l'on nous interrogerait en ce moment si nous dormons et si nos pensées sont autant de rêves, ou si nous sommes éveillés et si nous conversons réellement ensemble.

THÉÉTÈTE. Il est difficile, Socrate, de savoir quelle preuve il faut employer : car ce sont les mêmes caractères, qui se répondent, pour ainsi dire. Rien n'empêche que nous ne nous imaginions tenir ensemble en dormant les mêmes discours que nous tenons à présent ; et lorsque tout en rêvant nous croyons raconter nos rêves, la ressemblance est singulière avec ce qui se passe dans l'état de veille.

SOCRATE. Tu vois donc qu'il n'est pas malaisé de disputer sur cela, puisque l'on conteste même sur la réalité de l'état de veille ou de sommeil, et que, le temps où nous dormons étant égal à celui où nous veillons, notre ame dans chacun de ces états se soutient à elle-même que les jugements qu'elle porte alors sont les seuls vrais ; en sorte que nous disons pendant un égal espace de temps, tantôt que ceux-ci sont véritables, tantôt que ce sont ceux-là, et que nous défendons également les uns et les autres.

THÉÉTÈTE. Cela est certain.

SOCRATE. Il faut dire la même chose des maladies et des accès de folie, si ce n'est peut-être par rapport à la durée, qui n'est pas égale.

THÉÉTÈTE. C'est juste.

SOCRATE. Mais quoi ! sera-ce le plus ou le moins de durée qui décidera de la vérité ?

THÉÉTÈTE. Cela serait ridicule en plus d'une manière.

Digitized by Google

SOCRATE. Peux-tu néanmoins assigner quelque autre marque évidente à laquelle on reconnaisse de quel côté est la vérité dans ces jugements?

THÉÉTÈTE. Je n'en vois aucune.

SOCRATE. Ecoute donc ce que diraient là-dessus ceux qui prétendent que les choses sont toujours réellement telles qu'elles paraissent à chacun. Voici, ce me semble, les questions qu'ils te feraient, Théétète : se peut-il qu'une chose entièrement différente d'une autre ait la même propriété? Et ne nous imaginons pas qu'il s'agisse d'une chose qui soit en partie la même et en partie différente, mais tout à fait autre?

THÉÉTÈTE. Si on la suppose entièrement autre, il est impossible qu'elle ait rien de commun, ni pour sa propriété, ni pour quoi que ce soit.

SOCRATE. N'est-ce pas une nécessité de reconnaître qu'elle est dissemblable?

THÉÉTÈTE. Il me le semble.

SOCRATE. S'il arrive donc qu'une chose devienne semblable ou dissemblable, soit à elle-même, soit à quelque autre, en tant que semblable nous dirons qu'elle est la même, et qu'elle est autre en tant que dissemblable.

THÉÉTÈTE. Nécessairement.

SOCRATE. Ne disions-nous pas plus haut qu'il y a un grand nombre et une infinité de choses actives, et autant de choses passives?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Et que chacune d'elles venant à s'unir tantôt à une chose, tantôt à une autre, ne produira point les mêmes effets, mais des effets différents?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. Ne pourrions-nous pas dire la même chose de toi, de moi, et de tout le reste? Par exemple, dirons-nous que Socrate en santé et Socrate malade sont semblables ou différents?

THÉÉTÈTE. Quand tu parles de Socrate malade, le

Digitized by Google

prends-tu en entier, et l'opposes-tu à Socrate en santé pris aussi en entier?

SOCRATE. Tu as très bien saisi ma pensée : c'est ainsi que je l'entends.

THÉÉTÈTE. Ils sont dissemblables.

SOCRATE. Or, ne sont-ils pas différents, s'ils sont dissemblables?

THÉÉTÈTE. Nécessairement.

SOCRATE. N'en diras-tu pas autant de Socrate dormant et de Socrate éveillé, et dans les autres états que nous avons parcourus?

THÉÉTÈTE. J'en conviens.

SOCRATE. N'est-il pas vrai que chacune des choses actives de leur nature, lorsqu'elle rencontrera Socrate en santé, agira sur lui comme étant autre, et que, lorsqu'elle rencontrera Socrate malade, elle agira sur lui comme étant autre?

THÉÉTÈTE. Pourquoi non?

SOCRATE. Et dans les deux cas nous produirons d'autres effets, la chose active, et moi qui suis passif à son égard.

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. Quand je bois du vin en santé, ne me paraît-il pas agréable et doux?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Car, suivant nos aveux précédents, la chose active et l'être passif ont produit la douceur et la sensation, qui sont en même temps en mouvement l'une et l'autre; et la sensation du côté de l'être passif a rendu la langue sentante; la douceur, au contraire, émanant du vin, a fait que le vin fût et parût doux à la langue bien disposée.

THÉÉTÈTE. C'est en effet ce dont nous sommes convenus ci-dessus.

SOCRATE. Mais quand le vin agit sur Socrate malade, n'est-il pas vrai d'abord qu'il n'agit pas réellement sur le

Digitized by Google

même homme, puisqu'il me prend dans un état différent?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Ainsi Socrate en cet état et le vin qu'il boit produiront d'autres effets : du côté de la langue une sensation d'amertume, et du côté du vin une amertume qui provient et émane du vin : de manière qu'il ne sera point amertume, mais amer, et que je ne serai pas sensation, mais sentant.

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

SOCRATE. Je ne deviendrai donc jamais autre, tandis que je serai affecté de cette manière : car une sensation différente suppose un objet différent; de plus elle change celui qui l'éprouve et le rend autre. Il n'est pas à craindre non plus que ce qui m'affecte ainsi, en rapport avec un autre, produise le même effet et devienne le même : puisque, produisant un autre effet par son rapport avec un autre, il deviendra autre.

THÉÉTÈTE. Cela est vrai.

SOCRATE. Je ne deviendrai donc pas alors semblable à moi-même, non plus que la cause qui agit sur un autre.

THÉÉTÈTE. Non, sans doute.

SOCRATE. Mais n'est-il pas nécessaire, quand je deviens sentant, que ce soit par rapport à quelque chose; puisqu'il est impossible qu'on éprouve une sensation et que cette sensation n'ait pas d'objet; et pareillement que ce qui devient doux, amer, ou reçoit quelque autre qualité semblable, devienne tel par rapport à quelqu'un, puisqu'il n'est pas moins impossible que ce qui devient doux ne soit tel pour personne?

THÉÉTÈTE. Assurément.

SOCRATE. Il reste donc, ce me semble, soit que nous existions, soit que nous devenions, que notre manière d'exister ou de devenir soit relative; puisque la nécessité attache notre existence à un rapport réciproque, et qu'elle ne la fait dépendre ni d'aucune autre chose ni de nous-mêmes : il reste par conséquent que nous soyons

Digitized by Google

à cet égard dans une relation mutuelle ; de façon que, soit qu'on dise d'une chose qu'elle existe ou qu'elle devient, il faut dire que c'est à quelque chose ou de quelque chose, ou par rapport à quelque chose : et l'on ne doit ni dire ni souffrir qu'on dise que rien existe ou se fait en soi et pour soi, comme cela résulte du principe que nous avons expliqué.

THÉÉTÈTE. Rien de plus vrai, Socrate.

SOCRATE. Puis donc que ce qui agit sur moi est à moi, et non à un autre, je le sens, et un autre ne le sent pas.

THÉÉTÈTE. Sans difficulté.

SOCRATE. Ma sensation par conséquent est vraie par rapport à moi ; car elle appartient toujours à mon essence : et, selon Protagoras, c'est à moi de juger de l'existence de ce qui m'est quelque chose et de la non-existence de ce qui ne m'est rien.

THÉÉTÈTE. Il y a apparence.

SOCRATE. Comment donc, puisque je ne me trompe ni ne bronche dans le jugement que je porte sur ce qui existe ou devient, n'aurais-je point la science de ce dont j'ai la sensation ?

THÉÉTÈTE. Cela n'est pas possible autrement.

SOCRATE. Ainsi tu as fort bien défini la science en disant qu'elle n'est autre chose que la sensation ; et tout revient au même, soit qu'on soutienne, avec Homère, Héraclite et les autres qui pensent comme eux, que tout est dans un mouvement et un flux continuel ; ou, avec le très sage Protagoras, que l'homme est la mesure de toutes choses ; ou, avec Théétète, que, cela étant ainsi, la sensation est la science. Hé bien, Théétète, dirons-nous que c'est là en quelque sorte ton enfant nouveau-né, et que tu l'as mis au jour par mes soins ? Qu'en penses-tu ?

THÉÉTÈTE. Il faut bien le dire, Socrate.

SOCRATE. Quel que soit ce fruit, nous avons eu, ce semble, bien de la peine à le produire. Après l'enfantement, il nous faut faire autour de lui en paroles la cérémonie de

Digitized by Google

l'amphidromie[1], en l'examinant avec soin pour savoir s'il mérite d'être élevé, ou s'il n'est qu'une production frivole et mensongère. Ou bien penses-tu qu'il faille à tout prix élever ton enfant, et ne pas l'exposer? Ou souffriras-tu patiemment qu'on l'examine, et ne te mettras-tu pas fort en colère si on te l'enlève, comme à une femme qui engendre pour la première fois?

THÉODORE. Théétète le souffrira volontiers, Socrate; il n'est point du tout d'une humeur difficile. Mais, au nom des dieux, dis-nous si en effet cette doctrine est fausse.

SOCRATE. Il faut que tu aimes vraiment les discussions, Théodore, et que tu sois bien bon, pour t'imaginer que je suis comme un sac plein de discours, et qu'il m'est aisé d'en tirer un pour te prouver que cette doctrine n'est pas vraie. Tu ne fais pas réflexion qu'aucun discours ne vient de moi, mais toujours de celui avec lequel je converse; et que je ne sais rien qu'une petite chose, c'est de recevoir et de comprendre passablement ce qui est dit par un autre plus habile. C'est ce que je vais essayer de faire à l'égard de Protagoras, sans rien dire de moi-même.

THÉÉTÈTE. Tu as raison, Socrate; fais comme tu dis.

SOCRATE. Sais-tu, Théodore, ce qui m'étonne dans ton ami Protagoras?

THÉODORE. Quoi donc?

SOCRATE. J'ai été fort content de tout ce qu'il dit d'ailleurs pour prouver que ce qui paraît à chacun est tel qu'il lui paraît. Mais j'ai été surpris qu'au commencement de son livre écrit, ayant pour titre la Vérité, il n'ait pas dit que le pourceau, le cynocéphale, ou quelque être encore plus bizarre parmi ceux qui sentent, est la mesure de toutes choses. C'eût été là un début magnifique et tout à fait insultant pour notre espèce, par lequel il nous eût donné à entendre que,

1 Au cinquième jour après la naissance de l'enfant, les femmes qui avaient aidé la mère dans ses couches, s'étant purifié les mains, portaient l'enfant autour du foyer en courant; il recevait un nom, et les parents lui envoyaient ce jour-là de petits présents.

Digitized by Google

tandis que nous l'admirons comme un dieu pour sa sagesse, il ne l'emporte pas en intelligence, je ne dis point sur un autre homme, mais sur une grenouille gyrine[1]. Comment dirons-nous en effet, Théodore? Si les opinions qui se forment en nous par le moyen des sensations, sont vraies pour chacun; si personne n'est plus en état qu'un autre de démêler ce qu'éprouve son semblable, ni plus habile à discerner la vérité ou la fausseté d'une opinion; si, au contraire, comme il a souvent été dit, chacun juge uniquement de ce qui se passe en lui, et si tous ses jugements sont droits et vrais: par quel privilége, mon ami, Protagoras serait-il savant au point de se croire en droit d'enseigner les autres et de mettre ses leçons à un haut prix? et nous, ne serions-nous que des ignorants, condamnés à aller à son école, puisque chacun est à soi-même la mesure de sa propre sagesse? Ne dirons-nous pas que Protagoras a voulu se moquer en parlant de la sorte? Je me tais sur ce qui me regarde, et sur mon talent de faire accoucher les esprits: dans son système, ce talent est souverainement ridicule, aussi bien, ce me semble, que tout l'art de la dialectique. Car, n'est-ce pas une extravagance insigne d'entreprendre d'examiner et de réfuter mutuellement nos idées et nos opinions, tandis qu'elles sont toutes vraies pour chacun, si la vérité est telle que l'a définie Protagoras, et si elle n'a point parlé en badinant du sanctuaire de son livre?

THÉODORE. Socrate, Protagoras est mon ami; tu viens de le dire toi-même. Je ne puis donc consentir ni à le voir réfuté par mes aveux, ni à le défendre contre toi malgré mon sentiment. Reprends donc Théétète, d'autant plus qu'il m'a paru t'écouter tout à l'heure fort attentivement.

SOCRATE. Si tu te trouvais à Lacédémone, Théodore, après avoir vu dans les palestres les autres nus, et quel-

1 La grenouille ou rane gyrine est une grenouille imparfaite et de la petite espèce. Il n'est pas plus intelligent qu'une grenouille gyrine, proverbe grec pour marquer combien un homme était stupide.

Digitized by Google

ques-uns d'entre eux assez mal faits, prétendrais-tu être dispensé de quitter tes habits, et de te montrer à eux à ton tour ?

THÉODORE. Pourquoi non, s'ils voulaient me le permettre et se rendre à mes raisons ; comme j'espère maintenant vous persuader de me laisser simple spectateur, de ne pas me traîner dans l'arène, ayant déja les membres roides, et de lutter contre un adversaire plus jeune et plus souple ?

SOCRATE. Si cela te fait plaisir, Théodore, cela ne me fait nulle peine, comme l'on dit vulgairement. Revenons donc au sage Théétète. Dis-moi d'abord, Théétète, sur l'exposition que nous venons de faire, n'es-tu pas surpris comme moi de te voir tout à coup ne le céder en rien pour la sagesse à qui que ce soit, homme ou dieu ? ou penses-tu que la mesure de Protagoras n'est pas la même pour les dieux que pour les hommes ?

THÉÉTÈTE. Non, par Jupiter, je ne le pense pas ; et pour répondre à ta question, cela me surprend étrangement. Lorsque nous développions la manière dont ils prouvent que ce qui paraît à chacun est tel qu'il lui paraît, je jugeais que rien n'était mieux dit ; maintenant je suis passé tout à coup à un jugement contraire.

SOCRATE. Tu es jeune, mon cher enfant, et par cette raison tu écoutes les discours avec avidité, et tu te rends de suite. Mais voici ce que nous opposera Protagoras, ou quelqu'un de ses partisans. Généreux enfants et vieillards, vous discourez assis à votre aise et vous mettez les dieux de la partie, tandis que, parlant et écrivant sur leur sujet, je laisse de côté s'ils existent ou n'existent pas. Vos objections sont de nature à être favorablement reçues de la multitude, comme lorsque vous dites qu'il serait étrange que chaque homme n'eût aucun avantage du côté de la sagesse sur un animal quelconque : mais vous ne m'opposez ni démonstration ni preuve concluante, et n'employez contre moi que des vraisemblances. Cependant si Théodore

Digitized by Google

ou tout autre géomètre argumentait de la sorte en géométrie, personne ne daignerait l'écouter. Examinez donc, Théodore et vous, si sur des matières de cette importance vous adopterez des raisons qui ne sont fondées que sur des vraisemblances et des probabilités.

THÉÉTÈTE. Nous n'oserions dire, ni toi ni nous, que cela serait juste.

SOCRATE. Il faut donc, ce me semble, suivant ce que vous dites, Théodore et toi, nous y prendre d'une autre manière?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. Ainsi voyons de la manière suivante si la science et la sensation sont une même chose ou deux choses différentes : car c'est à cela que tend tout notre entretien, et c'est dans cette vue que nous avons remué ces questions nombreuses et étranges. N'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE. Assurément.

SOCRATE. Admettrons-nous que tout ce que nous percevons, soit par la vue, soit par l'ouïe, nous en avons aussi en même temps la science? Par exemple, avant d'avoir appris la langue des barbares, dirons-nous que, lorsqu'ils parlent, nous ne les entendons pas, ou que nous les entendons et que nous savons ce qu'ils disent? Pareillement, si nous jetons les yeux sur des lettres que nous ne connaissons pas, assurerons-nous que nous ne les voyons pas, ou que, les voyant, nous savons ce qu'elles représentent?

THÉÉTÈTE. Nous dirons, Socrate, que nous savons ce que nous en voyons et en entendons; quant aux lettres, que nous en voyons et en connaissons la figure et la couleur; quant aux sons, que nous entendons et connaissons ce qu'ils ont d'aigu et de grave : mais que, soit par la vue, soit par l'ouïe, nous ne sentons ni ne connaissons ce que les grammairiens et les interprètes enseignent là-dessus.

SOCRATE. Fort bien, Théétète; et il ne faut point te chicaner sur cette réponse, afin que tu prennes aussi des

Digitized by Google

forces. Mais fais attention à une nouvelle difficulté qui s'avance, et vois comment nous la repousserons.

THÉÉTÈTE. Quelle est-elle ?

SOCRATE. La voici. Suppose qu'on nous demande s'il est possible que ce qu'on a su une fois, et dont on conserve le souvenir, on ne le sache pas, lors même qu'on s'en souvient. Mais je fais, ce me semble, un long circuit pour te demander si, quand on se souvient de ce qu'on a appris, on ne le sait pas.

THÉÉTÈTE. Comment ne le saurait-on pas, Socrate ? ce serait une chose prodigieuse.

SOCRATE. Ne saurais-je donc moi-même ce que je dis? Fais attention. Ne conviens-tu pas que voir c'est sentir, et que la vision est une sensation ?

THÉÉTÈTE. J'en conviens.

SOCRATE. Celui qui a vu une chose n'a-t-il point eu dans ce moment la science de ce qu'il a vu, selon le système dont nous parlons ?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Mais, quoi ! n'admets-tu pas ce qu'on appelle mémoire ?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Est-elle la mémoire de rien ou de quelque chose ?

THÉÉTÈTE. De quelque chose, sans doute.

SOCRATE. Apparemment de ce qu'on a appris et senti ?

THÉÉTÈTE. Assurément.

SOCRATE. Mais encore, ne se souvient-on pas quelquefois de ce qu'on a vu ?

THÉÉTÈTE. On s'en souvient.

SOCRATE. Même après avoir fermé les yeux ? Ou bien oublie-t-on la chose sitôt qu'on les a fermés ?

THÉÉTÈTE. Ce serait dire une absurdité, Socrate.

SOCRATE. Il faut pourtant le dire si nous voulons sauver le système en question, sans quoi c'en est fait de lui.

THÉÉTÈTE. Par Jupiter ! c'est ce que j'entrevois; mais

Digitized by Google

je ne le conçois pas clairement. Explique-moi comment.

SOCRATE. Le voici. Celui qui voit, disons-nous, a la science de ce qu'il voit; car nous sommes convenus que la vision, la sensation et la science sont la même chose.

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. Mais celui qui voit et qui a acquis la science de ce qu'il voyait, s'il ferme les yeux, se souvient de la chose et ne la voit plus, n'est-ce pas?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Dire qu'il ne voit pas, c'est dire qu'il ne sait pas, puisque voir est la même chose que savoir.

THÉÉTÈTE. Cela est vrai.

SOCRATE. Il résulte de là que, ce qu'on a su, on ne le sait plus, lors même qu'on s'en souvient, par la raison qu'on ne le voit plus; ce qui serait un prodige si cela arrivait.

THÉÉTÈTE. Rien de plus vrai.

SOCRATE. Il paraît donc que le sentiment qui confond la science et la sensation conduit à une chose impossible.

THÉÉTÈTE. Il le semble.

SOCRATE. Ainsi il faut dire que l'une n'est pas l'autre.

THÉÉTÈTE. Apparemment.

SOCRATE. Nous voilà donc réduits, ce semble, à donner une nouvelle définition de la science. Cependant, Théétète, qu'allons-nous faire?

THÉÉTÈTE. Par rapport à quoi?

SOCRATE. Il me paraît que, semblables à un coq sans courage, nous nous retirons de la dispute, et nous chantons avant d'avoir remporté la victoire.

THÉÉTÈTE. Comment cela?

SOCRATE. Nous n'avons fait, en disputant, que tomber d'accord sur des mots; et, contents d'avoir renversé le principe, nous nous arrêtons à ce résultat. Nous nous donnons pour des philosophes et non pour des disputeurs, sans prendre garde que nous tombons ici dans le cas de ces hommes si habiles.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Je ne comprends pas encore ce que tu veux dire.

SOCRATE. Je vais essayer de t'expliquer là-dessus ma pensée. Nous avons demandé si celui qui a appris une chose et s'en souvient ne la sait pas; et, après avoir montré que, quand on a vu une chose et qu'on ferme ensuite les yeux, on s'en souvient quoiqu'on ne la voie plus; nous avons prouvé qu'il en résulte que le même homme ne sait pas ce dont il se souvient; ce qui est impossible. Voilà comme nous avons renversé le sentiment de Protagoras, et en même temps le tien, qui fait de la science et de la sensation une même chose.

THÉÉTÈTE. Ils paraissent ruinés en effet.

SOCRATE. Il n'en serait pas ainsi, mon cher, si le père du premier système vivait encore; il ne manquerait pas de raisons pour le défendre. Aujourd'hui que ce système est orphelin nous l'insultons, d'autant plus que les tuteurs que Protagoras lui a laissés, du nombre desquels est Théodore, refusent de prendre sa défense; et je vois bien que la justice nous obligera de venir nous-mêmes à son secours.

THÉODORE. Ce n'est pas moi, Socrate, qui suis le tuteur des opinions de Protagoras, mais plutôt Callias, fils d'Hipponicus[1]. Pour moi, j'ai passé trop vite de ces discours nus à l'étude de la géométrie[2]. Je te saurai pourtant gré si tu daignes le défendre.

SOCRATE. C'est bien dit, Théodore. Examine donc de quelle manière je m'y prends. Si l'on n'est extrêmement attentif aux mots dont nous avons coutume de nous servir, soit pour affirmer, soit pour nier, on se verra forcé d'accorder des choses plus absurdes encore que celles qu'on

1 Voyez le *Protagoras*.

2 Théodore appelle les disputes qui roulent sur la métaphysique *des discours nus*, parcequ'on y raisonne sur les idées pures et de la manière la plus abstraite, sans que l'esprit soit aidé par des figures, comme dans la géométrie. (*Note de Grou.*

Digitized by Google

vient de voir. M'adresserai-je à toi ou à Théétète pour expliquer comment ?

THÉODORE. Adresse-toi à nous deux, mais que le plus jeune réponde : s'il fait quelque faux pas, ce sera moins honteux pour lui.

SOCRATE. Je viens donc tout de suite à la question la plus étrange : la voici, je pense. Est-il possible que le même homme qui sait une chose ne sache point ce qu'il sait ?

THÉODORE. Que répondrons-nous, Théétète ?

THÉÉTÈTE. Je trouve cela impossible.

SOCRATE. Cela ne l'est point pourtant, si tu supposes que voir c'est savoir. Comment te tireras-tu en effet de cette difficulté insurmontable, où, comme l'on dit, tu seras pris ainsi que dans un puits, lorsqu'un adversaire intrépide, fermant avec la main un de tes yeux, te demandera si tu vois son habit de cet œil fermé ?

THÉÉTÈTE. Je lui répondrai, je pense, que je ne le vois point de cet œil, mais de l'autre.

SOCRATE. Tu vois donc et ne vois pas en même temps la même chose ?

THÉÉTÈTE. Oui, à certain égard.

SOCRATE. Ce n'est point de quoi il s'agit, répliquera-t-il ; et je ne te demande pas le comment ; mais si, ce que tu sais, tu ne le sais pas ? Or, en ce moment, tu vois ce que tu ne vois pas : tu es d'ailleurs convenu que voir c'est savoir, et ne pas voir ne point savoir ; tire toi-même la conclusion de ceci.

THÉÉTÈTE. Je conclus qu'il suit le contraire de ce que j'ai supposé.

SOCRATE. Peut-être, admirable Théétète, on t'aurait fait tomber en bien d'autres embarras en te demandant en outre si on peut savoir la même chose d'une manière aiguë et d'une manière obtuse, de près et de loin, fortement et faiblement, et mille autres questions semblables que t'eût proposées un disputeur exercé vivant de ce métier,

Digitized by Google

et toujours à l'affût de pareilles subtilités, lorsqu'il t'aurait entendu dire que la science et la sensation sont la même chose ; et que, te jetant sur ce qui regarde l'ouïe, l'odorat et les autres sens, il t'eût réfuté, s'attachant à toi, et ne lâchant pas prise jusqu'à ce que tu fusses tombé dans ses filets, ravi d'un savoir si recherché, et que, devenu maître de ta personne et te tenant enchaîné, il t'eût fait payer une rançon dont vous seriez convenus ensemble. Mais, me diras-tu peut-être, quelles raisons Protagoras alléguera-t-il pour défendre son sentiment? Veux-tu que je tâche de les exposer ?

THÉÉTÈTE. Volontiers.

SOCRATE. D'abord il fera valoir tout ce que nous avons dit en sa faveur; ensuite, nous serrant, je pense, de plus près, il nous dira d'un ton méprisant : C'est donc ainsi que l'honnête Socrate m'a tourné en ridicule dans ses discours, sur ce qu'un enfant effrayé de la question qu'il lui a faite, s'il est possible que le même homme se souvienne d'une chose et en même temps ne la sache pas, lui a répondu en tremblant que non, faute de pouvoir porter la vue plus loin. Mais, le plus lâche des hommes, voici ce qu'il en est à cet égard. Lorsque tu examines par voie d'interrogation quelque point de mon système, si celui que tu interroges est défait en répondant ce que je répondrais moi-même, c'est moi qui suis confondu; mais, s'il dit autre chose que ce que je dirais, c'est lui qui est vaincu. Et, pour entrer en matière, penses-tu qu'on t'accorde que l'on conserve la mémoire de ce qu'on a senti, lorsque l'impression ne subsiste plus, et que cette mémoire soit de même nature que la sensation qu'on éprouvait? Il s'en faut de beaucoup. Penses-tu aussi qu'on fasse difficulté d'avouer que le même homme peut savoir et ne point savoir la même chose ? ou, si l'on redoute un pareil aveu, crois-tu qu'on t'accorde que celui qui est devenu différent soit le même qu'il était avant ce changement, ou plutôt que cet homme soit un et non plusieurs ; en sorte que ces plusieurs se mul-

Digitized by Google

tiplient à l'infini, à mesure que les différences se succèdent, puisqu'il faut de part et d'autre se mettre en garde contre les subtilités verbales? Mais, bienheureux Socrate, poursuivra-t-il, attaque mon système d'une manière plus noble, et prouve-moi, si tu le peux, que chacun de nous n'a pas des sensations qui lui sont propres, ou, si elles sont telles, qu'il ne s'ensuit pas de là que ce qui paraît à chacun devient, ou, s'il faut se servir du mot *être*, est tel pour lui seul. Au surplus, quand tu parles de pourceaux et de cynocéphales, non seulement tu montres à l'égard de mes écrits la stupidité des pourceaux, mais tu engages ceux qui t'écoutent à en faire autant; en quoi tu as tort. Pour moi, je soutiens que la vérité est telle que je l'ai définie, et que chacun de nous est la mesure de ce qui est et de ce qui n'est pas; que cependant il y a une différence infinie entre un homme et un autre homme, en ce que les choses sont et paraissent autres à celui-ci, et autres à celui-là. Et bien loin de ne reconnaître ni sagesse ni homme sage, je dis au contraire qu'on est sage lorsque, changeant la face des objets, on les fait paraître et être bons à celui auquel ils paraissent et sont mauvais. Du reste, ne va pas de nouveau m'attaquer sur les mots, mais conçois encore plus clairement ma pensée de cette manière. Rappelle-toi ce qui a été dit ci-dessus, que les aliments paraissent et sont amers au malade, et qu'ils sont et paraissent le contraire à l'homme en santé. Il n'en faut pas inférer que l'un est plus sage que l'autre, car cela ne peut pas être; ni s'attacher à prouver que le malade est un ignorant, parcequ'il est dans cette opinion, et que l'homme en santé est sage, parcequ'il est dans une opinion contraire; mais il faut faire passer le malade à l'autre état qui est préférable au sien. De même, en ce qui concerne l'éducation, on doit faire passer les hommes d'un mauvais état à un meilleur. Le médecin emploie pour cela les remèdes, et le sophiste les discours. Jamais, en effet, personne n'a fait avoir des opinions vraies à quelqu'un qui en avait de faus-

Digitized by Google

ses auparavant; puisqu'il n'est pas possible d'opiner sur ce qui n'est pas, ni sur d'autres objets que ceux que nous sentons, et que ces objets sont toujours vrais. Mais on fait en sorte, ce me semble, que celui qui avait des opinions conformes à la mauvaise disposition de son ame, devienne meilleur et prenne d'autres opinions semblables à celles que quelques-uns par ignorance appellent des images vraies; quant à moi, je conviens que les unes sont meilleures que les autres, mais non plus vraies. Et tant s'en faut, mon cher Socrate, que je compare les sages aux grenouilles, qu'au contraire je tiens pour sages les médecins en ce qui concerne les corps, et les laboureurs en ce qui concerne les plantes. Car je dis que les laboureurs, lorsque les plantes sont malades, au lieu de sensations mauvaises, leur en procurent de bonnes, de salutaires et de vraies; et que les orateurs sages et vertueux font en sorte que le bien paraisse juste aux États à la place du mal : qu'à la vérité ce qui paraît juste et beau à chaque cité, est tel pour elle tandis qu'elle en porte ce jugement; mais que le sage substitue aux mauvaises choses d'autres qui sont et paraissent bonnes aux citoyens. Par la même raison, le sophiste capable de former ainsi ses élèves est sage, et mérite de recevoir beaucoup d'argent pour prix de ses leçons. C'est ainsi que les uns sont plus sages que les autres, et que néanmoins personne n'a d'opinions fausses. Bon gré, mal gré, il faut que tu reconnaisses que tu es la mesure de toutes choses; car tout ce qui vient d'être dit sert à appuyer ce principe. Si tu as quelque chose à lui opposer, fais-le en réfutant mon discours par un autre; ou, si tu aimes mieux interroger, à la bonne heure, interroge; car je ne dis pas qu'il faille rejeter cette méthode : au contraire, l'homme de bon sens doit la préférer à toute autre; mais uses-en de la manière suivante. Ne cherche point à tromper en interrogeant. Il y aurait une grande contradiction à te porter pour amateur de la vertu et à te comporter injustement dans tes discours. Or, c'est procéder injustement

Digitized by Google

à cet égard lorsque, dans l'entretien, on ne met nulle différence entre la dispute et la discussion; qu'on ne réserve point pour la dispute tous les badinages et toutes les tromperies possibles, et que dans la discussion on ne traite point les matières sérieusement, redressant celui avec qui on discute, et lui faisant uniquement apercevoir les fautes dans lesquelles il était tombé de lui-même et à la suite d'entretiens antérieurs. Si tu agis de la sorte, ceux qui converseront avec toi s'en prendront à eux, et non à toi, de leur trouble et de leur embarras; ils te rechercheront et t'aimeront; ils se déplairont, et, se fuyant eux-mêmes, ils se jetteront dans le sein de la philosophie, afin qu'ils deviennent d'autres hommes en dépouillant leurs anciennes opinions. Mais si tu tiens une conduite opposée, comme font la plupart, tout le contraire arrivera; et, au lieu de rendre philosophes ceux qui te fréquentent, tu leur inspireras de l'aversion pour la philosophie, lorsqu'ils seront plus avancés en âge. Si tu m'en crois donc, tu examineras véritablement, non avec un esprit d'hostilité et de dispute, comme j'ai déja dit, mais avec un sentiment de bienveillance, si j'ai eu raison d'avancer que tout est en mouvement et que les choses sont telles pour les particuliers et les États qu'elles leur paraissent. Tu rechercheras ensuite si la science et la sensation sont une même chose ou deux choses différentes, sans t'attacher, comme tout à l'heure, à l'usage ordinaire des mots, dont la plupart détournent le sens comme il leur plaît, et par là se jettent mutuellement en toutes sortes d'embarras. Voilà, Théodore, l'essai de ce que je puis pour la défense de ton ami; cette défense est faible et répond à ma faiblesse, mais, s'il vivait encore, il viendrait au secours de ses écrits d'une manière bien plus imposante.

THÉODORE. Tu te moques, Socrate : tu l'as défendu avec beaucoup de force.

SOCRATE. Tu me flattes, mon ami. Mais dis-moi : as-tu pris garde à ce que Protagoras disait tout à l'heure, et

Digitized by Google

au reproche qu'il nous faisait de disputer contre un enfant, de la timidité duquel nous profitions pour combattre son système ; comment, traitant cette conduite de badinage et vantant sa mesure de toutes choses, il nous recommandait d'examiner son sentiment d'une manière plus sérieuse ?

THÉODORE. Comment ne l'aurais-je pas remarqué, Socrate !

SOCRATE. Hé bien, veux-tu que nous lui obéissions ?

THÉODORE. De tout mon cœur.

SOCRATE. Tu vois que tous ceux qui sont ici, excepté toi, ne sont que des enfants. Si donc nous voulons obéir à Protagoras, il faut qu'interrogeant et répondant tour à tour, toi et moi, nous fassions un examen sérieux de son principe, afin qu'il ne nous reproche plus de l'avoir discuté en badinant avec des enfants.

THÉODORE. Quoi donc ! Théétète n'est-il pas plus en état de suivre cette discussion que beaucoup d'autres qui ont de grandes barbes ?

SOCRATE. Oui ; mais il ne la suivra pas mieux que toi, Théodore. Ne te figure donc pas que j'aie dû prendre en toute manière la défense de ton ami après sa mort, et que tu sois en droit de l'abandonner. Allons, mon cher, suis-moi un moment, jusqu'à ce que nous ayons vu si l'on doit te prendre pour mesure en fait de figures géométriques, ou si tous les hommes sont aussi capables de l'être que toi dans l'astronomie et les autres sciences où tu as la réputation d'exceller.

THÉODORE. Il n'est pas aisé, Socrate, lorsqu'on est assis auprès de toi, de se dispenser de te faire raison ; et je me trompais singulièrement tout à l'heure quand je disais que tu me permettrais de ne point mettre bas mes habits, et que tu n'userais point de contrainte à cet égard, comme font les Lacédémoniens. Il me paraît, au contraire, que tu ressembles davantage à Sciron [1] : car les Lacédémoniens

1 Brigand et fameux lutteur dont Thésée délivra la Grèce. Il obligeait

Digitized by Google

disent qu'on se retire ou qu'on quitte ses vêtements; mais toi, tu fais plutôt comme faisait Antée : tu ne lâches point ceux qui t'approchent que tu ne les aies forcés de se dépouiller, et de lutter de paroles contre toi.

SOCRATE. Tu as très-bien dépeint ma maladie, Théodore. Je suis néanmoins plus fort que ceux dont tu parles : car j'ai déja rencontré une foule d'Hercules et de Thésées redoutables dans la dispute, qui m'ont bien battu ; mais je ne m'abstiens pas pour cela de disputer, tant est violent et enraciné l'amour que j'ai pour cette espèce de lutte. Ne me refuse donc pas le plaisir de me mesurer avec toi ; cela nous sera avantageux à l'un et à l'autre.

THÉODORE. Je ne m'y oppose plus ; mène-moi par quel chemin tu voudras. Il faut bien subir la destinée que tu me prépares, et consentir de bonne grace à se voir réfuté. Je t'avertis pourtant que je ne pourrai pas me livrer à toi au delà du terme que tu proposes.

SOCRATE. Il suffit que tu me suives jusque-là. Et, je te prie, sois attentif à ce qu'il ne nous arrive point de converser à notre insu d'une manière puérile ; ce qu'on ne manquerait pas de nous reprocher de nouveau.

THÉODORE. J'y prendrai garde autant que j'en suis capable.

SOCRATE. Commençons donc par reprendre le principe dont il a été question plus haut, et voyons si c'est avec raison ou à tort que nous l'avons attaqué et rejeté, en ce sens qu'il prétend que chacun se suffit à soi-même en fait de sagesse. Protagoras nous a accordé que quelques-uns l'emportent sur d'autres dans le discernement du meilleur et du pire ; et ceux-là sont les sages, selon lui, n'est-ce pas ?

THÉODORE. Oui.

SOCRATE. S'il nous avait fait cet aveu lui-même en personne, et que nous ne l'eussions pas fait en son nom en défendant sa cause, il ne serait pas nécessaire d'y revenir

tous ceux qu'il rencontrait à lutter avec lui, et après les avoir vaincus les jetait à la mer.

Digitized by Google

pour le fortifier. Mais on pourrait peut-être nous objecter que nous ne sommes point autorisés à faire de pareilles concessions de sa part. C'est pourquoi il vaut mieux que nous convenions de ce point en l'éclaircissant davantage : car il n'est pas peu important que la chose soit ainsi ou autrement.

THÉODORE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Tirons donc aussi brièvement qu'il se pourra cet aveu, non d'aucune autre personne, mais des propres paroles de Protagoras.

THÉODORE. Comment cela ?

SOCRATE. Le voici. Ne dit-il point que ce qui paraît à chacun est pour lui tel qu'il lui paraît ?

THÉODORE. Il le dit en effet.

SOCRATE. Mais nous aussi, Protagoras, nous énonçons les opinions d'un homme, ou plutôt de tous les hommes, et nous disons qu'il n'est personne qui, à certains égards, ne se croie plus sage que d'autres, et d'autres pareillement qui ne se croient plus sages que lui ; que, dans les plus grands dangers auxquels on soit exposé, à la guerre, dans les maladies ou sur mer, on se comporte envers ceux qui commandent en ces rencontres comme envers des dieux, et l'on attend d'eux son salut, quoique ceux-ci n'aient d'autre avantage sur les autres que celui de la science ; que, dans toutes les affaires humaines, les uns cherchent des maîtres et des chefs pour eux-mêmes, pour les autres et pour tout ce qu'ils entreprennent ; les autres sont persuadés qu'ils sont en état d'enseigner et de commander. Or, que pouvons-nous dire autre chose, sinon que les hommes pensent qu'il y a parmi leurs semblables des sages et des ignorants ?

THÉODORE. Rien autre chose.

SOCRATE. Ne tiennent-ils point la sagesse pour une opinion vraie, et l'ignorance pour une opinion fausse ?

THÉODORE. Sans contredit.

SOCRATE. Quel parti prendrons-nous donc, Protagoras, au sujet de ton principe ? Dirons-nous que les hommes ont

Digitized by Google

toujours des opinions vraies, ou en ont tantôt de vraies et tantôt de fausses? De quelque côté qu'on se tourne, il résulte également que les opinions humaines ne sont pas toujours vraies, mais en même temps vraies et fausses. En effet, Théodore, vois si quelqu'un des partisans de Protagoras, ou toi-même, voudraient soutenir que personne ne pense d'un autre que c'est un ignorant, et qu'il a des opinions fausses.

THÉODORE. Cela n'est pas probable, Socrate.

SOCRATE. Voilà cependant à quelles extrémités sont réduits ceux qui veulent que l'homme soit la mesure de toutes choses.

THÉODORE. Comment cela?

SOCRATE. Lorsque, ayant porté quelque jugement en toi-même, tu me fais part de ton opinion sur un objet, selon le principe de Protagoras, cette opinion sera vraie pour toi; mais ne nous est-il pas permis, à nous autres, d'être juges de ton jugement? ou jugeons-nous toujours que tes opinions sont vraies, ou plutôt une infinité de gens qui ont des opinions contraires aux tiennes ne te contredisent-ils pas tous les jours, dans la persuasion que tu penses et juges faux?

THÉODORE. Par Jupiter, Socrate, il y a, comme dit Homère, *une foule innombrable* de personnes qui me causent bien de l'embarras à ce sujet.

SOCRATE. Quoi? veux-tu que nous disions qu'alors tes opinions sont vraies pour toi, et fausses pour tous ces gens-là?

THÉODORE. Il me paraît que c'est une suite nécessaire du principe de Protagoras.

SOCRATE. Et à l'égard de Protagoras lui-même, n'est-ce pas une nécessité que, s'il n'avait pas jugé que l'homme est la mesure de toutes choses, et que le peuple ne le pensât pas non plus, comme en effet il ne le pense pas, la vérité telle qu'il l'a définie n'existât pour personne? Et s'il a été de ce sentiment, et que la multitude pense le con-

Digitized by Google

traire, tu conçois d'abord qu'autant que le nombre de ceux qui ne sont pas de son avis surpasse celui de ses partisans, autant la vérité telle qu'il l'entend n'existe pas plutôt qu'elle existe ?

THÉODORE. Cela est incontestable, si elle existe ou n'existe pas selon chaque opinion.

SOCRATE. Mais ensuite voici ce qu'il y a de plus plaisant. Protagoras, en reconnaissant que tous pensent ce qui est, accorde que l'opinion de ceux qui contredisent la sienne, et par laquelle ils croient qu'il se trompe, est vraie.

THÉODORE. Effectivement.

SOCRATE. Donc il convient que son opinion est fausse, puisqu'il reconnaît pour vraie l'opinion de ceux qui pensent qu'il est dans l'erreur.

THÉODORE. Nécessairement.

SOCRATE. Les autres, de leur côté, ne conviennent pas qu'ils se trompent ?

THÉODORE. Non vraiment.

SOCRATE. Or, d'après son système, il reconnaît lui-même que cette opinion est vraie.

THÉODORE. Il y a apparence.

SOCRATE. Par conséquent, ce sera une chose révoquée en doute par tous, à commencer par Protagoras lui-même; ou plutôt Protagoras, en admettant que celui qui est d'un avis contraire au sien pense vrai, accordera que ni le chien ni le premier homme venu n'est la mesure d'aucune chose qu'il n'a point étudiée; n'est-ce pas ?

THÉODORE. Oui.

SOCRATE. Donc, puisque c'est un point contesté par tout le monde, la vérité de Protagoras n'est vraie pour personne ni pour lui-même.

THÉODORE. Socrate, nous pressons vivement mon ami.

SOCRATE. Oui, mon cher; mais il est incertain si nous sommes dans notre droit. Il y a apparence qu'étant plus âgé que nous, il était aussi plus habile; et si en ce moment il sortait de terre seulement jusqu'au cou, il est probable

Digitized by Google

qu'après nous avoir convaincus, moi de ne savoir ce que je dis, et toi d'avoir accordé bien des choses mal à propos, il disparaîtrait et rentrerait sous terre. Mais c'est une nécessité pour nous, ce me semble, de nous prendre tels que nous sommes, et de dire toujours ce que nous pensons. Et maintenant ne dirons-nous pas que tout le monde convient qu'il y a des hommes plus savants que d'autres, et aussi de plus ignorants?

THÉODORE. Il me le paraît du moins.

SOCRATE. Te paraît-il aussi que le principe de Protagoras se soutienne par le moyen que nous avons indiqué en prenant sa défense, c'est-à-dire que pour le chaud, le sec, le doux, et les autres qualités de ce genre, les choses sont communément telles pour chacun qu'elles lui paraissent: que s'il reconnaît qu'à certains égards il est des hommes qui l'emportent sur d'autres, c'est par rapport à ce qui est salutaire ou nuisible au corps; qu'il ne fera nulle difficulté de dire que toute femmelette, tout enfant, tout animal, n'est point en état de se guérir soi-même, et ne connaît point ce qui lui est salutaire; mais que, s'il est des choses où les uns ont l'avantage sur les autres, c'est surtout celles-ci?

THÉODORE. Je le crois ainsi.

SOCRATE. Et sur les matières politiques, ne conviendra-t-il pas aussi que le beau et le laid, le juste et l'injuste, le saint et l'impie sont bien tels dans la réalité pour chaque État qu'il les juge et les exprime dans ses lois, et qu'en tout cela un particulier n'est pas plus savant qu'un autre particulier, ni une cité qu'une autre cité; mais en même temps que, dans l'institution des lois avantageuses ou nuisibles, un conseiller l'emporte alors pour la vérité sur un autre conseiller, et l'opinion d'une cité sur celle d'une autre cité. Il n'oserait pas soutenir que les lois qu'un État se donne, croyant qu'elles lui sont utiles, le seront en effet infailliblement: mais pour les choses dont je parle, le juste et l'injuste, le saint et l'impie, ses partisans ne font pas

Digitized by Google

difficulté d'assurer que rien de tout cela n'a, par sa nature, une essence qui lui soit propre, et qu'à cet égard ce que toute une ville en pense devient vrai au moment et pour tout le temps qu'elle le pense. Ceux même qui sur le reste ne sont pas tout à fait de l'avis de Protagoras, philosophent de cette manière. Mais je m'aperçois, Théodore, qu'un discours succède à un autre discours, et un plus important à un moindre.

THÉODORE. Ne sommes-nous point de loisir, Socrate?

SOCRATE. Il paraît : et j'ai souvent fait réflexion, mon cher, en d'autres rencontres, mais surtout aujourd'hui, combien il est naturel que ceux qui ont passé un temps considérable dans l'étude de la philosophie paraissent de ridicules orateurs lorsqu'ils se présentent devant les tribunaux.

THÉODORE. Comment entends-tu ceci?

SOCRATE. Il me semble que les hommes élevés dès leur jeunesse dans le barreau et les affaires, comparés à ceux qui ont été nourris dans la philosophie et dans des études de cette nature, sont comme des esclaves vis-à-vis d'hommes libres.

THÉODORE. Par quelle raison?

SOCRATE. C'est que, comme tu viens de dire, les uns ont toujours du loisir, et conversent ensemble en paix tout à leur aise. Et de même que nous changeons maintenant de discours pour la troisième fois, ils en font autant, lorsque la question qui survient leur plaît, ainsi qu'à nous, plus que celle que l'on traitait. D'ailleurs il leur est indifférent de parler avec étendue ou en peu de mots, pourvu qu'ils parviennent à la vérité. Les autres, au contraire, n'ont jamais de temps à perdre lorsqu'ils parlent; l'eau qui coule les oblige à se hâter[1]; et il ne leur est pas permis

1 A Athènes le temps que devait parler chaque orateur était réglé, et pour le mesurer on se servait d'une clepsydre ou horloge d'eau. On arrêtait cette clepsydre, lorsque l'orateur faisait lire de certaines pièces relatives à la cause, comme on le voit dans Démosthène. (*Note de Grou.*)

Digitized by Google

de parler de ce qu'ils aimeraient le mieux ; la partie adverse est là qui leur fait la loi, en faisant lire la formule d'accusation, qu'ils appellent Antomosie[1], et du contenu de laquelle il est défendu de s'écarter. Leurs plaidoyers sont toujours pour ou contre un esclave comme eux, et s'adressent à un maître assis, qui tient en sa main la justice. Leurs disputes ne sont jamais sans conséquence; il y va toujours de quelque intérêt personnel, et souvent de la vie. Tout cela les rend ardents, âpres, habiles à flatter leur maître de paroles, et à lui complaire dans leurs actions. Du reste ils ont l'ame petite et peu droite : car la servitude où ils sont assujettis dès la jeunesse leur a ôté l'élévation, la droiture et la liberté, en les contraignant d'agir par des voies obliques, et en jetant leurs ames encore tendres dans de grands dangers et de grandes craintes, et, comme ils n'ont pas assez de force pour les affronter en s'armant de la justice et de la vérité, ils se tournent de bonne heure vers le mensonge et la fraude, se plient et se rompent en mille manières, en sorte qu'ils passent de l'adolescence à l'âge mûr avec un esprit entièrement corrompu, s'imaginant avoir acquis beaucoup d'habileté et de sagesse. Tel est, Théodore, le caractère de ces hommes. Veux-tu que je te fasse aussi le portrait de ceux qui composent notre chœur, ou que, le laissant là, nous revenions à notre sujet, pour ne pas trop abuser de cette liberté de changer de propos, dont nous parlions tout à l'heure.

THÉODORE. Point du tout, Socrate; mais voyons ce portrait : car tu as dit avec beaucoup de raison que nous, qui faisons partie de ce chœur, ne sommes point esclaves des discours, mais qu'au contraire ils sont à nos ordres, comme autant de serviteurs, et que chacun d'eux attend le mo-

1 On l'appelait ainsi, parceque l'accusateur jurait que les griefs contenus dans cette formule ou précis d'accusation étaient vrais, et que l'accusé jurait qu'ils étaient faux. Il n'était point permis, soit en accusant, soit en défendant, de dire rien d'étranger à cette formule.
(*Note de Grou.*)

Digitized by Google

ment où il nous plaira de le terminer. En effet nous n'avons ni juge, ni spectateur, ainsi que les poëtes, qui préside à nos entretiens, qui nous réprimande et nous fasse la loi.

SOCRATE. Parlons donc, puisque tu le trouves bon, des coryphées seulement : car qu'est-il besoin de faire mention de ceux qui ne s'appliquent pas comme il faut à la philosophie? Les philosophes, dès leur jeunesse, ne connaissent ni le chemin de la place publique, ni les lieux où siège le tribunal, le sénat ou quelque autre assemblée de la ville. Ils ne voient ni n'entendent les lois et les décrets publiés de vive voix ou rédigés par écrit : les factions et les brigues pour parvenir aux charges, les réunions, les soupers et les divertissements avec des joueuses de flûte, rien de tout cela ne les occupe même en songe. Vient-il de naître quelqu'un de haute ou de basse origine? Est-il arrivé à celui-ci quelque chose de fâcheux du côté de ses ancêtres, soit hommes, soit femmes? Le philosophe n'en est pas plus instruit que du nombre des conges d'eau que contient la mer, comme dit le proverbe. Et tout cela il ne sait pas même qu'il l'ignore : car, s'il s'abstient d'en prendre connaissance, ce n'est pas pour se distinguer; mais, à dire vrai, il n'y a que son corps qui habite et vive dans la ville. Quant à son esprit, attachant à tous ces objets peu ou point d'importance, il les regarde comme indignes de lui et se promène en tous lieux, mesurant, selon l'expression de Pindare, *la terre dans sa profondeur et dans sa surface;* il s'élève jusqu'au ciel pour y contempler le cours des astres, et, portant un regard curieux sur la nature de tous les êtres de cet univers, il ne s'abaisse à aucun des objets qui sont près de lui.

THÉODORE. Comment dis-tu cela, Socrate?

SOCRATE. On rapporte, Théodore, que Thalès, tout occupé de l'astronomie et regardant en haut, tomba un jour dans un puits; et qu'une servante de Thrace, d'un esprit agréable et facétieux, le railla, disant qu'il voulait savoir ce qui se passait dans le ciel, et qu'il ne prenait pas

Digitized by Google

garde à ce qui était devant lui et sous ses pieds. Ce bon mot peut s'appliquer à tous ceux qui font profession de philosophie. En effet, non seulement ils ne savent pas ce que fait leur voisin ; ils ignorent même si c'est un homme ou quelque autre animal : mais ce que c'est que l'homme, et quel genre d'actions et de passions en rapport avec sa nature le distingue des autres êtres, c'est là ce qu'ils cherchent et mettent tous leurs soins à découvrir. Comprends-tu ou non ma pensée, Théodore ?

THÉODORE. Oui, tu dis vrai.

SOCRATE. C'est pourquoi, mon ami, dans les rapports, soit particuliers, soit publics, qu'un homme de ce caractère a avec ses semblables, et, comme je disais au commencement, lorsqu'il est forcé de parler devant les tribunaux ou ailleurs des choses qui sont à ses pieds et sous ses yeux, il apprête à rire, non-seulement aux femmes de Thrace, mais à tout le peuple, son peu d'expérience le faisant tomber à chaque instant dans des puits et dans toutes sortes de perplexités, et son embarras paraît si étrange qu'il le fait passer pour un imbécile. Si on lui dit des injures, comme il ne sait de mal de personne, parcequ'il n'y a jamais songé, il n'a rien de personnel à reprocher à qui que ce soit ; aussi, ne trouvant rien à dire, il fait un personnage ridicule. Lorsqu'il entend les autres se donner des louanges et se vanter, comme on le voit rire, non pour faire semblant, mais tout de bon de ces vanteries, on le prend pour un extravagant. Car si on fait devant lui l'éloge d'un tyran ou d'un roi, il se figure entendre exalter le bonheur de quelque pâtre, soit porcher, soit berger, soit bouvier, parcequ'il tire beaucoup de lait de ses troupeaux ; et il pense que les princes sont chargés de faire paître et de traire une espèce d'animaux plus difficiles et plus dangereux ; que d'ailleurs ils ne sont ni moins grossiers ni moins ignorants que des pâtres, à cause du peu de loisir qu'ils ont de s'instruire, demeurant enfermés dans des murailles, comme dans un parc établi sur une montagne. Si on dit

Digitized by Google

en sa présence qu'un homme a d'immenses richesses, parcequ'il possède en fonds de terre dix mille arpents ou davantage, cela lui paraît très peu de chose, accoutumé qu'il est à jeter les yeux sur la terre entière. Quant à ceux qui vantent la noblesse et disent qu'un homme est bien né, parcequ'il peut compter sept aïeux riches; il pense que de tels éloges viennent de gens qui ont la vue faible et courte, que leur ignorance empêche d'embrasser l'ensemble des choses, et de calculer que chacun de nous a des milliers d'aïeux et d'ancêtres, parmi lesquels il se trouve souvent une infinité de riches et pauvres, de rois et d'esclaves, de Grecs et de Barbares. Il regarde comme une petitesse d'esprit incroyable de se glorifier d'une suite de vingt-cinq ancêtres, qui remontent jusqu'à Hercule fils d'Amphitryon; et comme le vingt-cinquième ancêtre d'Amphitryon, ou le cinquantième par rapport à soi, a été tel qu'il a plu à la fortune, il rit de ce qu'on ne peut réfléchir à cela, ni se délivrer de ces vaines et folles pensées. Dans toutes ces occasions, le vulgaire se moque du philosophe, qui tantôt lui paraît plein d'orgueil, et tantôt ignorant dans les choses les plus communes, et embarrassé sur tout.

THÉODORE. Tu ne dis rien, Socrate, qui n'arrive tous les jours.

SOCRATE. Mais, mon cher, lorsque le philosophe peut à son tour attirer quelqu'un de ces hommes vers la région supérieure, et que celui-ci consent à sortir de ces questions: Quel tort te fais-je? ou: Quel tort me fais-tu? pour passer à la considération de la justice et de l'injustice en elles-mêmes, de leur nature, et de ce qui les distingue l'une de l'autre, et de tout le reste; ou de la question si un roi est heureux, ou celui qui possède de grands trésors, à l'examen de la royauté, et en général de ce qui fait le bonheur ou le malheur de l'homme, pour voir en quoi l'un et l'autre consiste et de quelle manière il convient à notre nature de rechercher l'un et de fuir l'autre: quand

Digitized by Google

il faut que cet homme, dont l'ame est petite, âpre et exercée à la chicane, s'explique sur tout cela, alors le philosophe prend sa revanche; suspendu en l'air, et peu accoutumé à contempler les choses de si haut, la tête lui tourne; étonné, interdit, il ne sait ce qu'il dit, et il apprête à rire, non point aux servantes de Thrace et aux ignorants, car ils ne s'aperçoivent de rien, mais à ceux qui n'ont point été élevés comme des esclaves. Tel est, Théodore, le caractère de l'un et de l'autre. Le premier, que tu appelles philosophe, a été réellement élevé dans le sein de la liberté et du loisir; il ne tient point à déshonneur de passer pour un homme simple et qui n'est bon à rien quand il s'agit de remplir certaines fonctions serviles; parcequ'il ne saura point, par exemple, arranger un sac de nuit, apprêter des mets agréables ou des discours flatteurs. L'autre, au contraire, s'acquitte de tous ces emplois avec dextérité et promptitude; mais il ne sait point porter son manteau avec grace comme un homme libre, et, ne connaissant point l'harmonie du discours, il est incapable de bien chanter la véritable vie des dieux et des hommes heureux.

THÉODORE. Si tu persuadais tous les autres comme moi de la vérité de ce que tu dis, Socrate, il y aurait plus de paix et moins de maux parmi les hommes.

SOCRATE. Oui; mais il n'est pas possible, Théodore, que le mal soit tout à fait détruit, parcequ'il faut toujours qu'il y ait quelque chose de contraire au bien [1]; on ne peut pas non plus le placer parmi les dieux, et c'est une nécessité qu'il circule sur cette terre et autour de notre nature mortelle. C'est pourquoi nous devons tâcher de fuir au plus vite de ce séjour dans l'autre. Cette fuite consiste dans la ressemblance avec Dieu, autant qu'il dépend

1 Dans l'état présent de l'homme, le mal physique et le mal moral sont la principale matière de la vertu. Il a sans cesse à lutter contre les maladies, contre les revers, contre ses mauvais penchants, contre les vices des autres. Voilà comment Dieu sait tirer le bien du mal, et comment il a rendu, en quelque sorte, l'un nécessaire à l'autre. (*Note de Grou.*)

Digitized by Google

de nous; et on lui ressemble par la sagesse, la justice et la sainteté. Mais, mon cher ami, ce n'est pas une chose aisée à persuader, qu'on ne doit point s'attacher à la vertu et fuir le vice par le motif que le commun des hommes donne pour pratiquer l'une et s'abstenir de l'autre : ce motif est d'éviter la réputation de méchant et de passer pour vertueux. Tout cela n'est, selon moi, que propos de vieilles femmes, comme on dit. La vraie raison, la voici. Dieu n'est injuste en aucune circonstance ni en aucune manière : au contraire, il est parfaitement juste; et rien ne lui ressemble davantage que celui d'entre nous qui est parvenu au plus haut degré de justice. De ce point dépend le vrai mérite de l'homme, ou sa bassesse et son néant. Qui connaît Dieu est véritablement sage et vertueux ; qui ne le connaît pas est évidemment ignorant et méchant. Quant aux autres qualités, qui s'appellent talents et habileté, dans le gouvernement politique elles deviennent odieuses, et dans les arts elles n'ont rien que de vil. Ainsi on ne saurait mieux faire que de refuser à l'injuste, qui blesse la piété dans ses discours et ses actions, le titre d'homme habile et adroit; car ils se glorifient de cette injure, et ils se persuadent qu'on veut dire par là que ce ne sont point des gens méprisables, d'inutiles fardeaux de la terre, mais des hommes tels qu'on doit être pour ne pas se perdre en prenant part aux affaires publiques. Il faut plutôt leur dire, ce qui est vrai, que, moins ils croient être ce qu'ils sont, plus ils le sont en effet; parcequ'ils ignorent quelle est la punition de l'injustice, ce qu'il est le moins permis d'ignorer. Ce ne sont point, comme ils se l'imaginent, les supplices, la mort, auxquels ils parviennent à se soustraire quelquefois, quoiqu'ils soient coupables; mais c'est un châtiment auquel il leur est impossible d'échapper.

THÉODORE. Quel est-il ?

SOCRATE. Il y a dans la nature des choses, mon cher, deux modèles, l'un divin et très heureux, l'autre ennemi de Dieu et très malheureux; mais ils ne voient pas que cela

Digitized by Google

est ainsi, leur stupidité et l'excès de leur folie les empêchant de sentir que, par leurs actions injustes, ils se rapprochent du second et s'éloignent du premier : aussi en portent-ils la peine, menant une vie conforme au modèle qu'ils imitent. En vain leur dirons-nous que, s'ils ne renoncent à cette habileté prétendue, ils seront exclus après leur mort du séjour où les méchants ne sont point admis, et que pendant cette vie ils n'auront que la compagnie qui convient à leurs mœurs, celle d'hommes aussi méchants qu'eux; ils traiteront ces discours d'extravagances, comme des personnages pleins de mérite et de talents.

THÉODORE. Rien de plus vrai, Socrate.

SOCRATE. Je le sais bien, mon ami. Cependant ce qu'il y a pour eux de fâcheux, c'est que, lorsqu'on les presse dans un entretien particulier d'expliquer leur mépris pour certaines choses, et d'écouter les raisons d'autrui; pour peu qu'ils aient la volonté et le courage de soutenir quelque temps la discussion, et ne quittent point lâchement la partie, alors, mon cher ami, ils se trouvent à la fin dans un embarras extrême : rien de ce qu'ils disent ne saurait les satisfaire; et toute cette rhétorique s'évanouit, au point qu'on les prendrait pour des enfants. Mais quittons ce propos, qui d'ailleurs n'est qu'un hors-d'œuvre; sinon les digressions, venant sans cesse l'une après l'autre, nous feront perdre de vue le premier sujet de cet entretien. Revenons-y donc, si tu y consens.

THÉODORE. Cette digression, Socrate, n'est pas ce que j'ai entendu avec le moins de plaisir. A mon âge, on suit plus aisément des réflexions de cette nature. Néanmoins, si tel est ton avis, revenons à notre sujet.

SOCRATE. L'endroit où nous en sommes restés est celui où nous disions que ceux qui prétendent que tout est en mouvement, et que chaque chose est toujours pour chacun telle qu'elle lui paraît, sont résolus à soutenir en tout le reste, mais surtout par rapport à la justice, que ce qu'une cité érige en loi, comme lui paraissant juste, est tel pour

Digitized by Google

elle tant que la loi subsiste; mais qu'à l'égard du bon, personne n'est assez hardi pour oser soutenir que toute institution faite par une cité qui l'a jugée avantageuse l'est en effet tant qu'elle est en vigueur, à moins qu'on ne veuille parler de son nom, ce qui serait une raillerie dans le sujet que nous exposons; n'est-ce pas?

THÉODORE. Sans doute.

SOCRATE. Ne parlons donc pas du nom, mais de la chose qu'il désigne.

THÉODORE. Négligeons-le.

SOCRATE. Aussi bien ce n'est pas le nom, mais ce qu'il signifie, qu'une cité a en vue dans l'établissement de ses lois, les faisant toutes très utiles pour elle, à ce qu'elle pense, et autant qu'il est en son pouvoir. Crois-tu qu'elle ait quelque autre but en se donnant des lois?

THÉODORE. Nullement.

SOCRATE. Chaque cité atteint-elle toujours ce but, ou ne le manque-t-elle pas en bien des points?

THÉODORE. Il me paraît qu'elle le manque.

SOCRATE. C'est ce dont tout le monde conviendra plus aisément encore si la question embrasse l'espèce entière à laquelle l'utile appartient. Or l'utile regarde le temps à venir: car, quand nous faisons des lois, c'est dans l'espérance qu'elles seront utiles pour le temps qui doit suivre, qu'il est juste d'appeler avenir.

THÉODORE. Certainement.

SOCRATE. Interrogeons donc en cette manière Protagoras, ou quelqu'un de ses partisans. L'homme, dis-tu, Protagoras, est la mesure de toutes les choses, blanches, pesantes, légères, et des autres semblables; parcequ'ayant en soi la règle pour en juger, et se les représentant telles qu'il les sent, ce qu'il pense est toujours vrai et réel par rapport à lui, n'est-ce pas?

THÉODORE. Oui.

SOCRATE. Mais dirons-nous également, Protagoras, que l'homme a en lui la règle propre à juger des choses à venir,

Digitized by Google

et qu'elles deviennent pour chacun telles qu'il se figure qu'elles seront? Pour le chaud, par exemple, quand un ignorant pense que la fièvre le saisira et qu'il éprouvera cette espèce de chaleur, et qu'un autre qui est médecin pense le contraire, suivant laquelle de ces deux opinions dirons-nous que la chose arrivera? sera-ce suivant toutes les deux, en sorte que, pour le médecin, il n'aura ni chaleur ni fièvre, et que pour lui-même il aura l'une et l'autre?

THÉODORE. Ce serait ridicule.

SOCRATE. A l'égard de la douceur et de l'âpreté future du vin, c'est, je pense, à l'opinion du vigneron qu'il faut s'en rapporter, et non à celle du joueur de luth.

THÉODORE. Sans contredit.

SOCRATE. Le maître de gymnase ne saurait non plus juger mieux que le musicien de ce qui sera ou ne sera pas d'accord, et qui paraîtra ensuite d'accord au maître de gymnase lui-même.

THÉODORE. En aucune façon.

SOCRATE. Celui qui donne un repas et ne s'entend point en cuisine, tandis que le festin s'apprête, jugera moins sûrement que le cuisinier du plaisir qu'il doit avoir; car nous ne disputons point sur le plaisir que chacun ressent actuellement ou qu'il a ressenti, mais sur celui qu'il compte ressentir; et nous demandons si chacun est en ce point le meilleur juge par rapport à soi-même. Toi-même, Protagoras, ne jugeras-tu pas d'avance mieux que le premier venu de ce qui sera propre à persuader chacun de nous dans un plaidoyer?

THÉODORE. Très certainement, Socrate, et c'est en quoi il se vantait principalement de l'emporter sur tous les autres.

SOCRATE. Par Jupiter, mon pauvre ami, il le fallait bien: personne ne lui aurait payé si chèrement ses leçons, s'il avait persuadé à ses élèves qu'aucun devin ni aucun autre homme n'était meilleur juge de ce qui devait être et paraître un jour que chacun ne l'était pour soi.

Digitized by Google

THÉODORE. Cela est très vrai.

SOCRATE. Mais la législation et l'utile ne regardent-ils pas le temps à venir? Et tout le monde n'avouera-t-il point qu'il est impossible qu'une cité, en se donnant des lois, ne manque souvent ce qui lui est le plus avantageux?

THÉODORE. Sans doute.

SOCRATE. Nous sommes donc fondés à dire à ton maître qu'il ne peut se dispenser de convenir qu'un homme est plus habile qu'un autre, et que celui-là est la vraie mesure; que pour moi, qui suis un ignorant, nulle raison ne m'oblige à l'être, comme le discours que j'ai prononcé pour sa défense voulait bon gré malgré me le faire reconnaître.

THÉODORE. Il me paraît, Socrate, que ce principe est surtout faux par cet endroit, et encore par celui où Protagoras garantit la certitude des opinions des autres, quoique ces opinions, comme nous avons vu, ne tiennent nullement pour vrai ce qu'il avance.

SOCRATE. Il est aisé, Théodore, de démontrer par bien d'autres preuves que toutes les opinions de tout homme ne sont pas vraies. Mais quant aux impressions actuelles de chacun, d'où naissent les sensations et les opinions qui s'y rapportent, il est plus difficile de prouver qu'elles ne sont pas vraies. Peut-être ne dis-je rien de solide; car les sensations ne sont point fausses, lorsqu'elles existent; peut-être ceux qui soutiennent qu'elles sont évidentes, et des connaissances, ont raison; et Théétète n'a point parlé hors de propos, quand il a avancé que la sensation et la science sont une même chose.

Il faut donc serrer ce système de plus près, comme nous l'ordonnait tout à l'heure le discours en faveur de Protagoras, et examiner cette essence toujours en mouvement, en la frappant comme un vase pour voir si elle rend un bon ou un mauvais son. Il y a eu sur cette essence une dispute qui n'était pas petite ni entre peu d'hommes.

THÉODORE. Il s'en faut bien qu'elle fût petite. Elle

Digitized by Google

s'augmente encore tous les jours du côté de l'Ionie; car les partisans d'Héraclite défendent ce sentiment avec beaucoup de vigueur.

SOCRATE. C'est une raison de plus pour nous, mon cher Théodore, d'examiner de nouveau comment ils l'appuient.

THÉODORE. Tout à fait. En effet, Socrate, parmi les partisans d'Héraclite, ou, comme tu dis, d'Homère ou de quelque auteur plus ancien, ceux d'Ephèse qui se donnent pour savants sont tels qu'il n'est pas plus possible de discuter avec eux qu'avec des furieux; car ils sont réellement aussi mobiles que leurs écrits. S'arrêter sur un point, sur une question, répondre et interroger à son tour paisiblement, est une chose qui est en leur pouvoir moins que rien et infiniment moins que rien, tant ils ont peu de consistance. Si tu les interroges, ils tirent aussitôt, comme d'un carquois, quelques petits mots énigmatiques, qu'ils te décochent. Essaies-tu de demander raison de ce qu'ils viennent de dire, tu seras sur-le-champ frappé d'un autre mot pris dans un autre sens. Enfin, tu ne concluras jamais rien avec aucun d'eux. Ils n'avancent pas davantage entre eux; mais ils prennent garde par-dessus tout de ne laisser rien de fixe, ni dans leurs paroles, ni dans leurs pensées, persuadés, ce me semble, que c'est là de la stabilité; et ils la combattent à outrance, et l'excluent de tous les lieux autant qu'ils peuvent.

SOCRATE. Peut-être, Théodore, as-tu vu ces hommes dans la chaleur du combat et non dans le calme de la conversation; aussi bien, ne sont-ils pas de tes amis? Mais je crois qu'ils expliquent paisiblement leur système à ceux de leurs disciples qu'ils veulent rendre semblables à eux-mêmes.

THÉODORE. De quels disciples parles-tu, admirable Socrate? Parmi eux, aucun n'est disciple d'un autre: chacun se forme de soi-même, du moment que l'enthousiasme s'est emparé de lui, et ils se traitent les uns les autres

Digitized by Google

d'ignorants. Tu n'obtiendras donc jamais d'eux, comme je disais, ni de gré ni de force, qu'ils te rendent raison de rien ; mais il nous faut les prendre et les examiner comme un problème.

SOCRATE. C'est parler sagement. Mais ce problème diffère-t-il de celui qui nous a été d'abord proposé par les anciens sous l'enveloppe de la poésie pour le voiler aux yeux du vulgaire, savoir que, d'Océan et Téthys, principes de tout le reste, sont des écoulements et que rien n'est stable; et ensuite par les modernes, qui, comme plus savants, l'ont exposé à découvert, afin que tous, jusqu'aux cordonniers, apprissent d'eux la philosophie, et cessassent de croire sottement qu'une partie des êtres est en repos et l'autre en mouvement; mais qu'ayant appris que tout se meut, ils fussent pleins de respect pour leurs maîtres? J'ai presque oublié, Théodore, que d'autres ont soutenu le système opposé, disant que ce qui porte le nom d'*Univers est immobile*, et tout ce que les Mélisse et les Parménide affirment dans le système contraire, comme que tout est un; et que cet un est immobile en lui-même, n'ayant point d'espace où il puisse se mouvoir. Quel parti prendrons-nous, mon ami, avec tous ces gens-là? En avançant peu à peu, nous voilà tombés au milieu des uns et des autres sans nous en apercevoir. Si nous ne leur échappons par une vigoureuse défense, nous en porterons la peine, comme ceux qui dans la palestre, se trouvant en jouant sur la ligne, sont pris par les deux partis et tirés vers les côtés opposés. Il me paraît donc qu'il nous faut commencer par ceux que nous avons déja entrepris, et qui disent que tout est en mouvement. Si nous jugeons qu'ils ont raison, nous nous joindrons à eux et nous tâcherons d'échapper aux autres. S'il nous semble au contraire que la vérité est du côté de ceux qui veulent que tout soit en repos dans l'univers, nous nous rangerons de leur parti, en fuyant ceux qui mettent en mouvement jusqu'aux choses immobiles. Enfin, s'il nous paraît que ni

Digitized by Google

les uns ni les autres ne disent rien de raisonnable, c'est un ridicule que nous nous donnerons de croire que de petits esprits comme nous puissent dire quelque chose de solide, après avoir réfuté des hommes respectables par leur antiquité et leur sagesse. Vois, Théodore, s'il est à propos de nous exposer à un si grand danger.

THÉODORE. Il ne serait point pardonnable, Socrate, de ne pas discuter ce que disent les uns et les autres.

SOCRATE. Puisque tu montres tant d'ardeur, il faut donc entrer dans cette discussion. Il me paraît naturel, en traitant du mouvement, de commencer par voir comment le définissent ceux qui prétendent que tout se meut. Voici ce que je veux dire : n'admettent-ils qu'une espèce de mouvement ou en reconnaissent-ils deux, comme je pense qu'on le doit faire? Mais il ne suffit pas que je le pense seul; il faut que tu sois de la partie, afin que, quelque chose qu'il arrive, nous l'éprouvions en commun. Dis-moi : lorsqu'une chose passe d'un lieu à un autre ou qu'elle tourne sur elle-même sans changer de place, appelles-tu cela se mouvoir?

THÉODORE. Oui.

SOCRATE. Que ce soit donc là une espèce de mouvement. Et lorsque, demeurant dans le même lieu, elle vieillit, ou de blanche devient noire, ou de molle dure, qu'elle éprouve enfin tout autre changement, ne doit-on pas dire que c'est là une seconde espèce de mouvement?

THÉODORE. Il me le semble.

SOCRATE. On ne peut point en disconvenir. Je compte donc deux sortes de mouvement, l'un d'altération, l'autre de translation.

THÉODORE. Tu as raison.

SOCRATE. Cette distinction faite, adressons maintenant la parole à ceux qui soutiennent que tout se meut et faisons-leur cette question : Dites-vous que toutes choses se meuvent de ce double mouvement de translation et d'altération, ou que quelques unes se meuvent de ces deux façons et d'autres de l'une des deux?

Digitized by Google

THÉODORE. Par Jupiter, je ne sais que répondre; il me semble pourtant qu'ils diront que tout a ce double mouvement.

SOCRATE. S'ils ne le disaient pas, mon ami, ils seraient obligés de reconnaître que les mêmes choses sont en mouvement et en repos, et qu'il n'est pas plus vrai de dire que tout se meut, que de dire que tout est en repos.

THÉODORE. Rien de plus vrai.

SOCRATE. Ainsi, puisqu'il faut que tout se meuve et que la privation de mouvement ne se trouve nulle part, toutes choses sont toujours mues de toute manière.

THÉODORE. Nécessairement.

SOCRATE. Fais attention à ceci. Ne disions-nous pas qu'ils expliquent ainsi la production de la chaleur, de la blancheur et d'une qualité quelconque, savoir, que chacune de ces choses se meut avec la sensation dans l'espace intermédiaire entre l'agent et le patient; que le patient devient sentant et non pas encore sensation; et l'agent affecté de telle qualité, et non pas qualité en soi. Peut-être ce mot de qualité[1] te paraît-il étrange, et ne conçois-tu point la chose sous cette expression générale. Écoute-la donc partiellement. Ce qui agit ne devient ni chaleur ni blancheur, mais chaud, blanc, et ainsi du reste. Car tu te souviens sans doute de ce qui a été dit plus haut, que rien n'est un, pris en soi, ni ce qui agit ni ce qui pâtit; mais que de leur rapprochement mutuel naissent les sensations et les qualités sensibles, et que les êtres deviennent, ceux-ci affectés de telle qualité, ceux-là de telle sensation.

THÉODORE. En effet, comment ne m'en souviendrais-je pas!

SOCRATE. Laissons tout le reste de leur système, sans nous mettre en peine de quelle manière ils l'expliquent: tenons-nous-en au seul point en vue duquel nous parlons, et demandons-leur: tout se meut, dites-vous; tout s'écoule. N'est-ce pas?

1 C'est le premier exemple du mot ποιότης, qualité, en grec.

Digitized by Google

THÉODORE. Oui.

SOCRATE. Sans doute du double mouvement que nous avons distingué, de translation et d'altération?

THÉODORE. Sans contredit, si on veut que tout se meuve parfaitement.

SOCRATE. Si les choses changeaient simplement de lieu et qu'elles ne s'altérassent point, on pourrait dire quelle est la nature de ce qui s'écoule en changeant de lieu. N'est-il pas vrai?

THÉODORE. Certainement.

SOCRATE. Mais comme ce n'est pas même une chose stable que ce qui coule coule blanc; qu'au contraire il y a du changement à cet égard, en sorte que la blancheur elle-même s'écoule et devient une autre couleur, de peur qu'on ne la surprenne dans un état fixe; est-il jamais possible de donner à une couleur un nom, de manière que la dénomination soit juste?

THÉODORE. Quel moyen, Socrate de désigner la couleur ou toute autre qualité semblable, puisque s'écoulant sans cesse elle échappe à la parole qui veut la saisir?

SOCRATE. Et que dirons-nous des sensations, par exemple, de celles de la vue ou de l'ouïe? assurerons-nous qu'elles demeurent dans l'état de vision ou d'audition?

THÉODORE. Il ne le faut pas, s'il est vrai que tout se meuve.

SOCRATE. Par conséquent, tout étant dans un mouvement absolu, on ne doit dire de qui que ce soit qu'il voit plutôt qu'il ne voit pas, ou qu'il a telle sensation plutôt qu'il ne l'a pas.

THÉODORE. Non, sans doute.

SOCRATE. Or la sensation est la science, avons-nous dit Théétète et moi.

THÉODORE. Il est vrai.

SOCRATE. Lors donc qu'on nous a demandé ce que c'est que la science, nous avons répondu que c'est une chose qui n'est pas plutôt science qu'elle ne l'est pas.

Digitized by Google

THÉODORE. Il y a apparence.

SOCRATE. Il nous arrive d'avoir justifié notre réponse d'une belle manière, nous qui nous sommes efforcés de prouver que tout se meut, pour montrer la justesse de cette réponse; or, nous avons fait voir, ce me semble, que, si tout se meut en effet, toute réponse sur quelque chose que ce soit est également juste, qu'on dise que cela est ainsi ou n'est pas ainsi, ou, si tu aimes mieux, que cela devient ou ne devient pas ainsi, pour que mes paroles n'attribuent aucune fixité à nos adversaires.

THÉODORE. Tu fais bien.

SOCRATE. Oui, Théodore, si ce n'est que j'ai dit: *ainsi, pas ainsi.* Or, il ne faut point se servir de ce mot *ainsi:* car *ainsi,* aussi bien que *pas ainsi*, ne serait plus en mouvement, et ces mots n'expriment pas le mouvement. Mais les partisans de ce système doivent employer quelque autre terme; et jusqu'ici, dans leur hypothèse, il n'en ont pas dont ils puissent se servir, hormis celui-ci: *en nulle manière.* Cette expression indéfinie est celle qui s'accorde le mieux avec leur principe.

THÉODORE. En effet, cette façon de parler leur convient parfaitement.

SOCRATE. Ainsi, Théodore, nous voilà délivrés de ton ami; nous ne lui accordons point que tout homme soit la mesure de toutes choses, s'il n'a point de science et jamais nous n'avouerons que la sensation soit la science, dans la supposition que tout est en mouvement; pourvu que Théétète ne soit pas d'un autre avis.

THÉODORE. C'est très bien dit, Socrate. Cet examen achevé, je suis pareillement quitte de l'obligation de te répondre, comme nous en sommes convenus, lorsque nous en aurions fini avec le sentiment de Protagoras.

THÉÉTÈTE. Point du tout, Théodore, jusqu'à ce que vous ayez discuté, Socrate et toi, l'opinion de ceux qui disent que tout est en repos, comme vous vous êtes tout à l'heure proposé de le faire.

Digitized by Google

THÉODORE. Quoi ! si jeune, Théétète, tu donnes aux vieillards des leçons d'injustice, leur apprenant à violer leurs conventions ! Apprête-toi à faire raison à Socrate sur ce qui reste.

THÉÉTÈTE. Je le veux bien, s'il y consent. Je vous aurais pourtant écoutés avec le plus grand plaisir sur cette matière.

THÉODORE. Inviter Socrate à la dispute, c'est inviter les cavaliers à courir dans la plaine. Interroge-le, tu seras satisfait.

SOCRATE. Je ne pense pas, Théodore, que je me rende à l'invitation de Théétète.

THÉODORE. Pourquoi ne pas t'y rendre ?

SOCRATE. Quoique je craigne d'attaquer trop vivement Mélisse et les autres qui soutiennent que tout est un et immobile, je suis plus ferme à leur égard qu'à l'égard du seul Parménide. Ce philosophe me paraît tout à la fois *respectable et redoutable*[1], pour me servir des termes d'Homère. Je l'ai fréquenté étant fort jeune, lorsqu'il était fort vieux ; et il m'a semblé qu'il y avait dans ses discours une profondeur peu commune. Je crains donc que nous ne comprenions point ses paroles et que nous ne nous écartions encore davantage de sa pensée ; et, plus que tout cela, je crains que les digressions qui viennent se jeter à la traverse, si nous les écoutons, ne nous fassent perdre de vue l'objet principal de cette discussion, qui est de connaître la nature de la science. D'ailleurs la question que nous réveillons ici est immense : ce ne serait pas la traiter d'une manière convenable que de l'examiner en passant ; et, si nous lui donnons toute l'étendue qu'elle mérite, c'en est fait de nos recherches sur la science. Or, il faut éviter l'un et l'autre inconvénient ; et il vaut mieux que j'essaie par mon art de sage-femme de délivrer Théétète de ses conceptions sur la science.

1 *Iliade*, liv. III, v. 172 ; et *Odyssée*, liv. VIII, v. 22, et liv. XIV, v. 234.

Digitized by Google

THÉODORE. Eh bien, il faut le faire, puisque tel est ton avis.

SOCRATE. Fais donc encore, Théétète, sur ce qui a été dit, l'observation suivante. Tu as répondu que la sensation et la science sont une même chose; n'est-ce pas?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Si on te demandait avec quoi l'homme voit le blanc et le noir et entend les sons aigus et graves, tu dirais apparemment que c'est par les yeux et les oreilles.

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. Pour l'ordinaire, c'est la marque d'un esprit élevé de ne pas se montrer difficile sur les mots, et de ne pas les prendre à la rigueur; au contraire, il y a plutôt de la petitesse à en user autrement. Cependant cela est quelquefois nécessaire: par exemple, je ne puis me dispenser de relever ici ta réponse en ce qu'elle a de défectueux. Vois en effet quelle est la plus juste de ces deux réponses. L'œil est ce par quoi nous voyons, ou bien ce au moyen de quoi nous voyons; l'oreille est ce par quoi nous entendons, ou ce au moyen de quoi nous entendons.

THÉÉTÈTE. Il me paraît mieux de dire, Socrate, que ce sont les organes au moyen desquels, plutôt que par lesquels, nous sentons.

SOCRATE. En effet, mon enfant, il serait étrange qu'il y eût en nous plusieurs sens, comme dans les chevaux de bois, et que nos sens ne se rapportassent pas tous à une seule essence, soit qu'on l'appelle ame, ou de quelque autre nom, par laquelle au moyen des sens comme d'autant d'organes nous sentons ce qui est sensible.

THÉÉTÈTE. Il me semble que la chose est de cette manière plutôt que de l'autre.

SOCRATE. Mais pourquoi recherché-je ici avec exactitude s'il est en nous un seul et même principe, par lequel nous atteignons au moyen des yeux ce qui est blanc ou noir, et les autres objets au moyen des autres sens; et, si l'on t'interroge, pourras-tu rapporter au corps tous les organes de

Digitized by Google

ce genre? Mais peut-être vaut-il mieux que tu dises tout cela toi-même que de me donner cette peine pour toi. Réponds-moi donc : les organes par lesquels tu sens ce qui est chaud, dur, léger, doux, les attribues-tu au corps ou à quelque autre substance?

THÉÉTÈTE. A nulle autre qu'au corps.

SOCRATE. Consentiras-tu à m'accorder que ce que tu sens par un organe il t'est impossible de le sentir par aucun autre, comme par la vue ce que tu sens par l'ouïe, ou par l'ouïe ce que tu sens par la vue?

THÉÉTÈTE. Comment n'y consentirais-je pas!

SOCRATE. Si tu réfléchis sur les objets de ces deux sens, ce ne peut être ni de l'un ni de l'autre organe que te viennent ces réflexions.

THÉÉTÈTE. Non, sans doute.

SOCRATE. Or, ne conçois-tu point d'abord que le son et la couleur sont tous deux?

THÉÉTÈTE. Je le conçois.

SOCRATE. Et que l'un est différent de l'autre, et identique à lui-même?

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

SOCRATE. Et encore que, pris conjointement, ils sont deux, et que chacun pris à part est un?

THÉÉTÈTE. Je conçois cela aussi.

SOCRATE. N'es-tu pas aussi en état d'examiner s'ils sont semblables ou dissemblables entre eux?

THÉÉTÈTE. Peut-être.

SOCRATE. Au moyen de quel organe distingues-tu tout cela dans ces deux sensations? Car ce n'est ni par l'ouïe ni par la vue que tu peux saisir ce qu'elles ont de commun. Voici une nouvelle preuve de ce que nous disons; car, s'il se pouvait faire qu'on examinât si elles sont salées l'une et l'autre ou non, tu sais qu'il te serait aisé de me dire de quel sens tu te servirais pour cela. Ce ne serait ni la vue ni l'ouïe, mais quelque autre.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Sans contredit : ce serait l'organe de la langue.

SOCRATE. Tu as raison. Mais quelle faculté te fait connaître les caractères communs de toutes ces sensations, et ce que tu appelles en elles *être* et *n'être pas*, sur quoi je t'interrogeais tout à l'heure? Quels organes destines-tu à ces perceptions, et par où ce qui sent en nous a-t-il le sentiment de toutes ces choses?

THÉÉTÈTE. Tu parles sans doute de l'être et du non-être, de la ressemblance et de la dissemblance, de l'identité et de la différence, et encore de l'unité et des autres nombres par rapport à ces objets. Il est évident que tu me demandes par quels organes du corps notre ame aperçoit le pair, l'impair et tout ce qui en dépend.

SOCRATE. Tu suis parfaitement, Théétète; c'est cela même que je veux savoir.

THÉÉTÈTE. Par Jupiter, Socrate, je ne sais que te dire, sinon qu'il m'a paru dès le commencement que nous n'avons point d'organe particulier pour ces sortes de choses, ainsi que pour les autres; mais que notre ame examine immédiatement par elle-même ce que les objets ont de commun entre eux.

SOCRATE. Tu es beau, Théétète, et non pas laid, comme disait Théodore. Car celui qui répond bien est beau et bon. Et tu ne t'es pas seulement montré beau, mais encore obligeant, en m'exemptant d'une très-longue discussion, si tu penses qu'il y a des objets que l'ame connaît par elle-même, et d'autres qu'elle connaît par les organes corporels. C'était en effet ce qu'il me semblait, et je souhaitais que ce fût aussi ton avis.

THÉÉTÈTE. Eh bien, je pense comme toi.

SOCRATE. Dans laquelle de ces deux classes d'objets ranges-tu l'être? Car c'est ce qui est le plus généralement commun à toutes choses.

THÉÉTÈTE. Je le mets dans la classe des objets que l'ame atteint par elle-même.

Digitized by Google

SOCRATE. En est-il de même de la ressemblance et de la dissemblance, de l'identité et de la différence?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Et du beau, du laid, du bon, du mauvais?

THÉÉTÈTE. Il me paraît que c'est surtout dans leurs relations que l'ame examine l'essence de ces objets en combinant en elle-même le passé et le présent avec le futur.

SOCRATE. Arrête. L'ame ne sentira-t-elle point par le toucher la dureté de ce qui est dur, et, par le même sens, la mollesse de ce qui est mou?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Pour leur essence, leur nature, leur opposition mutuelle et la nature de cette opposition, l'ame essaie d'en juger par elle-même en y revenant à plusieurs reprises et les confrontant ensemble.

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. Ainsi les hommes et les bêtes, dès qu'ils sont nés, sentent naturellement les impressions qui passent jusqu'à l'ame par le moyen du corps; au lieu que les réflexions sur l'essence et l'utilité de ces sensations ne viennent qu'à la longue, avec beaucoup de peine, de soins et d'étude à ceux en qui elles se forment.

THÉÉTÈTE. Tout à fait.

SOCRATE. Est-il possible que ce qui ne saurait atteindre à l'essence atteigne à la vérité?

THÉÉTÈTE. Cela est impossible.

SOCRATE. Aura-t-on jamais la science de ce dont on ignore la vérité?

THÉÉTÈTE. Et le moyen, Socrate!

SOCRATE. La science ne réside donc point dans les sensations, mais dans le raisonnement sur les sensations, puisqu'il paraît que c'est par le raisonnement qu'on peut saisir l'essence et la vérité, et que cela est impossible par l'autre voie.

THÉÉTÈTE. Il y a toute apparence.

SOCRATE. Diras-tu que l'un et l'autre sont la même

Digitized by Google

chose, tandis qu'il y a entre eux une si grande différence ?

THÉÉTÈTE. Cela ne serait pas juste.

SOCRATE. Quel nom donnes-tu à l'une de ces choses, voir, entendre, flairer, se refroidir, s'échauffer ?

THÉÉTÈTE. J'appelle cela sentir : car de quel autre nom l'appeler ?

SOCRATE. Tu comprends donc tout cela sous le nom général de sensation ?

THÉÉTÈTE. Il le faut bien.

SOCRATE. Sensation, à laquelle il n'appartient pas, disons-nous, d'atteindre à la vérité, parce qu'elle n'atteint pas à l'essence.

THÉÉTÈTE. Non certes.

SOCRATE. Ni par conséquent à la science ?

THÉÉTÈTE. Non plus.

SOCRATE. La sensation et la science ne sauraient donc jamais être la même chose, Théétète ?

THÉÉTÈTE. Il n'y a pas apparence, Socrate, et c'est à présent surtout que nous voyons avec la dernière évidence que la science est autre chose que la sensation.

SOCRATE. Il est vrai que nous n'avons pas commencé cet entretien dans la vue de découvrir ce que la science n'est pas, mais ce qu'elle est. Cependant nous sommes assez avancés dans cette découverte pour ne plus chercher la science entièrement dans la sensation, mais dans cette opération de l'ame, quel que soit son nom, par laquelle elle considère elle-même les objets.

THÉÉTÈTE. Il me semble, Socrate, que cela s'appelle se faire une opinion.

SOCRATE. Tu as raison, mon cher. Vois donc de nouveau, après avoir effacé de ton esprit tout ce qui précède, si, au point où tu en es à présent, les choses se montrent à toi plus clairement, et dis-moi encore une fois ce que c'est que la science.

THÉÉTÈTE. Il n'est pas possible, Socrate, de dire que c'est toute espèce d'opinion, puisqu'il y a des opinions

Digitized by Google

fausses : mais il me paraît que l'opinion vraie est la science, et c'est ma réponse. Si nous jugeons, comme tout à l'heure, en avançant, que ce n'est pas cela, nous tâcherons de dire autre chose.

SOCRATE. C'est ainsi, Théétète, qu'il faut s'expliquer hardiment, plutôt que d'hésiter à répondre, comme tu faisais d'abord. Si nous continuons, de deux choses l'une; ou nous trouverons ce que nous cherchons, ou nous croirons moins savoir ce que nous ne savons pas, ce qui n'est point un avantage à mépriser. Maintenant donc que dis-tu? Qu'il y a deux espèces d'opinion, l'une vraie, l'autre fausse, et que la science est l'opinion vraie?

THÉÉTÈTE. Oui : c'est mon avis pour le présent.

SOCRATE. N'est-il pas à propos de revenir sur l'opinion?

THÉÉTÈTE. Comment dis-tu?

SOCRATE. Ce sujet me trouble, et m'a déjà troublé plus d'une fois; en sorte que j'ai été vis-à-vis de moi-même et des autres dans un grand embarras, ne pouvant expliquer ce que c'est que ce phénomène, et de quelle manière il se produit en nous.

THÉÉTÈTE. Quel phénomène?

SOCRATE. La fausse opinion. J'examine en ce moment, et je suis en balance si nous laisserons là ce point, ou si nous le discuterons autrement que nous n'avons fait un peu plus haut.

THÉÉTÈTE. Certainement, Socrate, pour peu que cela te paraisse nécessaire. Vous disiez avec raison, il n'y a qu'un moment, Théodore et toi, en parlant du loisir, que rien ne presse en de pareilles matières.

SOCRATE. Tu m'en fais souvenir fort à propos. Peut-être ne ferons-nous pas mal de revenir en quelque sorte sur nos traces : car il vaut mieux approfondir peu de choses que d'en parcourir beaucoup d'une manière superficielle.

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

SOCRATE. Hé bien, que disons-nous? qu'il est ordi-

Digitized by Google

naire d'avoir des opinions fausses, que les hommes jugent tantôt faux, tantôt vrai, et que telle est la nature des choses ?

THÉÉTÈTE. Nous le disons en effet.

SOCRATE. Qu'il s'agisse d'une connaissance générale ou particulière, ne sommes-nous pas dans l'alternative de savoir ou de ne point savoir ? Car je ne parle pas ici de ce qu'on nomme apprendre et oublier, comme tenant le milieu entre savoir et ignorer ; parce que cela ne fait rien à la discussion présente.

THÉÉTÈTE. Cela étant, Socrate, il ne reste à l'égard de chaque chose, que de la savoir ou de ne pas la savoir.

SOCRATE. Il est donc nécessaire, quand on se fait une opinion, de s'en faire une sur ce qu'on sait ou sur ce qu'on ne sait pas.

THÉÉTÈTE. Oui, cela est nécessaire.

SOCRATE. D'ailleurs il est impossible que sachant une chose on ne la sache pas, ou que ne la sachant pas on la sache.

THÉÉTÈTE. Assurément.

SOCRATE. Quand on se fait une opinion fausse sur ce qu'on sait, s'imagine-t-on que ce qu'on sait n'est point telle chose, mais une autre que l'on sait aussi, en sorte que, les connaissant toutes deux, on les ignore en même temps toutes deux ?

THÉÉTÈTE. Cela ne se peut, Socrate.

SOCRATE. Se figure-t-on que ce qu'on ne sait pas est une autre chose qu'on ne sait pas davantage ; et se peut-il qu'il vienne à l'esprit d'un homme qui ne connaît ni Théétète ni Socrate, que Socrate est Théétète, ou Théétète Socrate ?

THÉÉTÈTE. Comment cela pourrait-il être ?

SOCRATE. On ne s'imagine pas non plus que ce qu'on sait est le même que ce qu'on ignore ; et ce qu'on ignore, le même que ce qu'on sait.

THÉÉTÈTE. Ce serait un prodige.

Digitized by Google

SOCRATE. Comment donc se ferait-on une opinion fausse, puisque l'opinion ne saurait avoir lieu hors des cas que je viens de dire, tout étant compris dans ce que nous savons ou ne savons pas, et que dans tous ces cas il nous paraît impossible de se faire une opinion fausse?

THÉÉTÈTE. Rien de plus vrai.

SOCRATE. Peut-être ne faut-il point considérer ce que nous cherchons sous le rapport de la science et de l'ignorance, mais sous celui de l'être et du non-être.

THÉÉTÈTE. Comment dis-tu?

SOCRATE. Vois s'il n'est pas vrai absolument que quiconque se fait une opinion sur quoi que ce soit en jugeant ce qui n'est point, s'en fait une nécessairement fausse, quel que soit d'ailleurs l'état de son esprit.

THÉÉTÈTE. Il y a apparence, Socrate.

SOCRATE. Que dirons-nous donc, Théétète, si on nous demande: Ce que vous dites est-il possible? quel homme jugera ce qui n'est point, soit sur ce qui est réel, soit sur ce qui est absolu? Nous répondrons à cela, ce me semble, que c'est celui qui ne juge pas selon la vérité. Ou comment répondrons-nous?

THÉÉTÈTE. De la manière que tu dis.

SOCRATE. Mais cela a-t-il lieu en quelque autre cas?

THÉÉTÈTE. Quoi donc?

SOCRATE. Arrive-t-il qu'on voie quelque chose, et que ce qu'on voit ne soit rien?

THÉÉTÈTE. Et comment?

SOCRATE. Ainsi lorsqu'on voit un objet, ce qu'on voit est quelque chose de réel. Ou penses-tu qu'une chose ne soit pas?

THÉÉTÈTE. Nullement.

SOCRATE. Celui donc qui voit une chose voit un objet réel.

THÉÉTÈTE. Il me le semble.

SOCRATE. Et celui qui entend quelque chose entend une chose, et par conséquent une chose réelle.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Pareillement celui qui touche un objet touche une chose, et une chose réelle par la raison qu'elle est une chose.

THÉÉTÈTE. Cela est vrai aussi.

SOCRATE. Et celui qui se fait une opinion, ne s'en fait-il pas une sur un objet ?

THÉÉTÈTE. Nécessairement.

SOCRATE. Et s'en faisant une sur un objet, n'est-ce pas sur quelque chose de réel ?

THÉÉTÈTE. Je l'accorde.

SOCRATE. Donc celui qui se fait une opinion sur ce qui n'est pas ne s'en fait une sur rien.

THÉÉTÈTE. Apparemment.

SOCRATE. Et ne se faire une opinion sur rien c'est ne point s'en faire du tout.

THÉÉTÈTE. Cela semble évident.

SOCRATE. Il n'est donc pas possible de juger qui n'est pas, ni sur ce qui est réel, ni sur ce qui est absolu.

THÉÉTÈTE. Il ne le semble pas.

SOCRATE. Se faire une fausse opinion est donc autre chose que s'en faire une sur ce qui n'est pas.

THÉÉTÈTE. Il y a apparence.

SOCRATE. Ce n'est donc pas de cette manière ni de celle que nous examinions un peu auparavant que l'opinion fausse se forme en nous.

THÉÉTÈTE. Non certes.

SOCRATE. Mais voici comment nous appelons ce qui se fait alors.

THÉÉTÈTE. Comment ?

SOCRATE. Nous nommons opinion fausse toute méprise en ce genre lorsque, prenant dans sa pensée une chose pour une autre, on affirme que tel objet réel est tel autre objet réel. De cette façon on se fait toujours une opinion sur ce qui est, mais en prenant l'un pour l'autre : et on

Digitized by Google

peut dire avec raison que quand on manque la chose que l'on considérait on se fait une opinion fausse.

THÉÉTÈTE. Cela me paraît pour le moment très-bien dit : car lorsqu'on se fait une opinion en prenant une chose laide pour une belle, ou une belle pour une laide, c'est alors qu'on se fait une opinion véritablement fausse.

SOCRATE. On voit bien, Théétète, que tu ne fais pas grand cas de moi, et ne me crains guère.

THÉÉTÈTE. Pourquoi donc ?

SOCRATE. C'est que tu n'as pas l'air de croire que je relèverai cette expression, *véritablement fausse*, en te demandant s'il est possible que ce qui est vite se fasse lentement, ce qui est léger pesamment, et tout autre contraire, non selon sa nature, mais selon celle de son contraire, d'une manière opposée à lui-même. Mais je laisse cette question afin que ta confiance ne soit pas vaine. Es-tu d'avis, comme tu le dis, que se faire une opinion fausse soit prendre une chose pour une autre ?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. On peut donc, selon toi, se représenter à l'esprit un objet, comme étant autre que ce qu'il est, et non tel qu'il est ?

THÉÉTÈTE. On le peut.

SOCRATE. Et quand la pensée tombe dans cette méprise, n'est-ce pas une nécessité qu'elle ait l'un et l'autre objet présents à la pensée, ou l'un des deux ?

THÉÉTÈTE. Oui, c'en est une.

SOCRATE. Ou ensemble, ou l'un après l'autre ?

THÉÉTÈTE. Fort bien.

SOCRATE. Entends-tu par *penser* la même chose que moi ?

THÉÉTÈTE. Qu'entends-tu par là ?

SOCRATE. Un discours que l'ame se fait à elle-même sur les objets qu'elle considère. Je m'explique comme un homme qui ne sait pas ce dont il parle. Il me paraît que l'ame, quand elle pense, ne fait autre chose que s'entre-

Digitized by Google

tenir avec elle-même, interrogeant et répondant, affirmant et niant; et que quand s'étant décidée, soit que cette décision se fasse plus ou moins promptement, qu'elle prononce sur un objet, et ne demeure plus en suspens, c'est en cela que nous faisons consister l'opinion. Ainsi, se faire une opinion, selon moi, c'est parler; et l'opinion est un discours prononcé, non à un autre, ni de vive voix, mais en silence et à soi-même. Et toi, qu'en dis-tu?

THÉÉTÈTE. La même chose.

SOCRATE. Lorsque donc on se fait une opinion en prenant une chose pour une autre, on se dit, ce me semble, à soi-même que telle chose est telle autre.

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. Rappelle-toi si jamais tu t'es dit à toi-même que le beau est laid ou que l'injuste est juste; et, pour le dire en un mot, vois si jamais tu as entrepris de te persuader qu'une chose est une autre, ou si, tout au contraire, tu ne t'es point avisé, même en dormant, de te dire que l'impair est certainement pair, ou toute autre chose semblable.

THÉÉTÈTE. Cela est vrai.

SOCRATE. Penses-tu que quelque autre, soit qu'il fût en son bon sens ou en délire, ait tenté de se dire sérieusement, et de se prouver que de toute nécessité un cheval est un bœuf, ou que deux sont un?

THÉÉTÈTE. Non, par Jupiter!

SOCRATE. Si donc se faire une opinion c'est se parler à soi-même, personne, se parlant et se faisant une opinion sur deux objets, et les embrassant tous deux par la pensée, ne dira ni ne jugera que l'un soit l'autre. Toi aussi, il te faut abandonner ce que tu me disais sur la méprise; car je ne crains pas d'affirmer que personne ne se fera l'opinion que le laid est beau, ni rien de semblable.

THÉÉTÈTE. J'abandonne mon premier sentiment, Socrate, et me range au tien.

SOCRATE. Ainsi il est impossible qu'en se faisant une

Digitized by Google

opinion sur deux objets, on juge que l'un soit l'autre.

THÉÉTÈTE. Il me le semble.

SOCRATE. D'un autre côté, si l'on ne se fait une opinion que sur l'un des deux objets, et qu'on n'en ait aucune sur l'autre, on ne jugera jamais que l'un soit l'autre.

THÉÉTÈTE. Tu dis vrai : car il faudrait en ce cas qu'on atteignît par la pensée l'objet sur lequel on n'a aucune opinion.

SOCRATE. Par conséquent il ne se peut faire qu'on juge qu'une chose est une autre, ni lorsqu'on se fait une opinion sur toutes les deux, ni lorsqu'on s'en fait une sur l'une des deux. Ainsi définir l'opinion fausse l'opinion où l'on prend une chose pour une autre, c'est ne rien dire ; et il ne paraît pas, ni par cette voie, ni par les précédentes, que nous puissions avoir une opinion fausse.

THÉÉTÈTE. Non vraiment.

SOCRATE. Cependant, Théétète, si nous ne reconnaissons pas l'opinion fausse, nous serons contraints d'admettre une foule d'absurdités.

THÉÉTÈTE. Quelles absurdités ?

SOCRATE. Je ne te les dirai point que je n'aie essayé de considérer la chose par toutes ses faces ; car j'aurais honte pour toi et pour moi si, dans l'embarras où nous sommes, nous étions réduits à admettre ce que je veux dire. Mais si nous découvrons ce que nous cherchons, et que nous soyons hors de tout danger ; alors, n'ayant plus de ridicule à craindre pour nous, j'en parlerai comme d'un inconvénient qui arrive à d'autres. Si, au contraire, nous ne nous tirons pas de cette difficulté, nous nous mettrons, je pense, dans une posture humble à la merci du discours, pour être foulés aux pieds, et en passer par tout ce qui lui plaira, comme font ceux qui ont le mal de mer[1]. Écoute quel moyen je trouve encore pour réussir dans notre recherche.

THÉÉTÈTE. Tu n'as qu'à parler.

1 SOPHOCLE, *Ajax*, vers 1146.

Digitized by Google

SOCRATE. Je dirai que nous n'avons pas bien fait d'accorder qu'il est impossible d'avoir l'opinion que ce qu'on sait est la même chose que ce qu'on ne sait pas, et de se tromper : mais je soutiens qu'à certains égards cela peut être.

THÉÉTÈTE. Entends-tu ce que j'ai soupçonné lorsque nous convenions que quelquefois connaissant Socrate, et voyant de loin un autre homme que je ne connais pas, je l'ai pris pour Socrate que je connais ? Il arrive alors ce que tu viens de dire.

SOCRATE. N'avons-nous pas renoncé à cette explication, parcequ'il en résultait que, malgré notre savoir, nous ne savions pas ce que nous savons ?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. Ne parlons plus ainsi, mais de la manière suivante, et peut-être que tout nous réussira ; peut-être aussi que nous trouverons encore des difficultés. Mais nous sommes dans une situation critique, où c'est une nécessité pour nous de tourner le discours en tout sens pour en sonder la vérité. Vois donc si ce que je dis est solide. Peut-il se faire que, ne sachant pas une chose auparavant, on l'apprenne dans la suite ?

THÉÉTÈTE. Assurément.

SOCRATE. Puis une seconde chose, puis une troisième ?

THÉÉTÈTE. Pourquoi non ?

SOCRATE. Suppose avec moi, pour nous entendre, qu'il y a dans nos ames des tablettes de cire plus grandes en celui-ci, plus petites en celui-là ; d'une cire plus pure dans l'un, plus mélangée dans l'autre, et trop dure, trop molle en quelques uns, en d'autres tenant un juste milieu.

THÉÉTÈTE. Je le suppose.

SOCRATE. Disons que ces tablettes sont un don de Mnémosyne, mère des Muses, et que nous y marquons, comme si c'était avec un cachet, l'empreinte des choses dont nous voulons nous souvenir parmi celles que nous avons ou vues, ou entendues, ou pensées de nous-mêmes, tenant toujours

Digitized by Google

ces tablettes prêtes pour recevoir nos sensations et nos réflexions; que nous nous rappelons et savons ce qui est empreint tant que l'image en subsiste; et que lorsqu'elle est effacée, ou qu'il n'a pas été possible qu'elle s'y gravât, nous l'oublions, et ne la savons pas.

THÉÉTÈTE. Soit.

SOCRATE. Quand donc on connaît les choses qu'on voit ou qu'on entend, et quand on en considère quelqu'une, vois si on ne peut pas se faire une fausse opinion en cette manière?

THÉÉTÈTE. De quelle manière?

SOCRATE. En s'imaginant que ce qu'on sait est tantôt ce qu'on sait, tantôt ce qu'on ne sait pas : car nous avons eu tort d'accorder plus haut que cela est impossible.

THÉÉTÈTE. Comment l'entends-tu à présent?

SOCRATE. Voici ce qu'il faut dire à ce sujet en reprenant la chose dès le commencement. Il est impossible que ce qu'on sait, dont on conserve l'empreinte en son ame, et qu'on ne sent pas actuellement, on s'imagine que c'est quelque autre chose que l'on sait, dont on a pareillement l'empreinte, et que l'on ne sent pas; et encore que ce qu'on sait est une autre chose qu'on ne sait pas, et dont on n'a point l'empreinte; et encore que ce qu'on ne sait pas est une autre chose qu'on ne sait pas non plus; et ce qu'on ne sait pas, une autre chose que l'on sait; et ce que l'on sent, une autre chose qu'on sent aussi; et ce qu'on sent, une autre chose qu'on ne sent pas; et ce qu'on ne sent pas, une autre chose qu'on ne sent pas davantage; et ce qu'on ne sent pas, une autre chose que l'on sent. Il est encore plus impossible, si cela se peut, que ce qu'on sait et que l'on sent, et dont on a l'empreinte par la sensation, on se figure que c'est quelque autre chose qu'on sait et qu'on sent aussi, et dont on a pareillement l'empreinte par la sensation. Il est également impossible que ce qu'on sait, ce qu'on sent, et dont on conserve une image gravée dans la mémoire, on s'imagine que c'est quelque autre chose

Digitized by Google

que l'on sait ; et encore que ce qu'on sait, ce qu'on sent, et dont on garde le souvenir, est une autre chose que l'on sent ; et que ce qu'on ne sait ni ne sent est une autre chose qu'on ne sait ni ne sent pareillement ; et ce qu'on ne sait ni ne sent, une autre chose qu'on ne sait point ; et ce qu'on ne sait ni ne sent, une autre chose qu'on ne sent point. Il est de toute impossibilité qu'en tous ces cas on se fasse une opinion fausse. Reste donc, si l'opinion fausse a lieu quelque part, que ce soit dans les cas suivants.

THÉÉTÈTE. Dans quels cas ? peut-être comprendrai-je mieux par là ce que tu dis ; car pour le présent je ne te suis pas.

SOCRATE. Par rapport à ce qu'on sait lorsqu'on s'imagine que c'est quelque autre chose que l'on sait et que l'on sent, ou que l'on ne sait pas, mais qu'on sent ; ou par rapport à ce qu'on sait et que l'on sent, lorsqu'on le prend pour une autre chose que l'on sait et qu'on sent de même.

THÉÉTÈTE. Je suis encore plus éloigné de te comprendre qu'auparavant.

SOCRATE. Écoute donc la même chose sous cette forme. N'est-il pas vrai, que connaissant Théodore et ayant en moi le souvenir de sa figure, et connaissant de même Théétète, quelquefois je les vois, quelquefois je ne les vois pas ; tantôt je les touche, tantôt je ne les touche pas ; je les entends, et j'ai quelque autre sensation à leur occasion ; ou bien je n'en ai absolument aucune, mais je me souviens d'eux, et j'ai la conscience de ce souvenir ?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. De tout ce que je veux t'expliquer, conçois d'abord ceci ; qu'il est possible qu'on ne sente point ce qu'on sait, et aussi qu'on le sente.

THÉÉTÈTE. Cela est vrai.

SOCRATE. N'arrive-t-il pas aussi, à l'égard de ce qu'on ne sait point, que souvent on ne le sent pas, et souvent on le sent seulement ?

THÉÉTÈTE. Cela est encore vrai.

Digitized by Google

SOCRATE. Présentement vois s'il te sera plus aisé de me suivre. Socrate connaît Théodore et Théétète; mais il ne voit ni l'un ni l'autre, et n'a aucune autre sensation à leur sujet. En ce cas, jamais il ne formera en lui-même cette opinion que Théétète est Théodore. Ai-je raison ou tort?

THÉÉTÈTE. Oui, tu as raison.

SOCRATE. Tel est le premier des cas dont j'ai parlé.

THÉÉTÈTE. En effet, c'est le premier.

SOCRATE. Le second est que, connaissant l'un de vous deux, et ne connaissant pas l'autre, n'ayant d'ailleurs aucune sensation ni de l'un ni de l'autre, je ne me figurerai jamais que celui que je connais est l'autre que je ne connais pas.

THÉÉTÈTE. C'est juste.

SOCRATE. Le troisième, que, ne connaissant et ne sentant ni l'un ni l'autre, je ne penserai jamais que l'un, qui ne m'est pas connu, est l'autre que je ne connais pas davantage. En un mot, imagine-toi entendre de nouveau successivement tous les cas que j'ai proposés en premier lieu, dans lesquels je n'aurai jamais d'opinion fausse sur toi ni sur Théodore, soit que je vous connaisse ou ne vous connaisse pas tous deux, soit que je connaisse l'un et non l'autre. C'est la même chose à l'égard des sensations, si tu me suis.

THÉÉTÈTE. Je te suis.

SOCRATE. Il reste par conséquent de se faire une opinion fausse dans les cas où vous connaissant, toi et Théodore, et ayant vos signalements empreints comme avec un cachet sur ces tablettes de cire, vous apercevant tous deux de loin sans vous distinguer suffisamment, je m'efforce d'appliquer le signalement de l'un et de l'autre à la vision qui lui est propre, adaptant et ajustant cette vision sur les traces qu'elle m'a laissées d'elle-même, afin que la reconnaissance se fasse; et ensuite me trompant en ce point, et prenant l'un pour l'autre, comme ceux qui mettent la chaussure d'un pied à l'autre pied, j'applique la vision de

Digitized by Google

l'un et de l'autre au signalement qui lui est étranger ; ou lorsque je tombe dans l'erreur, en éprouvant la même chose que quand on regarde dans un miroir ; où ce qui est à droite paraît à gauche : alors il arrive qu'on prend une chose pour une autre, et qu'on se fait une opinion fausse.

THÉÉTÈTE. Ta comparaison, Socrate, convient admirablement à ce qui se passe à l'égard de l'opinion.

SOCRATE. Et encore, lorsque vous connaissant tous deux j'ai, outre cela, la sensation de l'un et non de l'autre, et que je n'ai point par la sensation une connaissance distincte de celui que je sens : ce que je disais plus haut, et que tu n'as pas conçu pour lors.

THÉÉTÈTE. Non vraiment.

SOCRATE. Je disais donc que, si on connaît un homme, qu'on le sente, et qu'on en ait une connaissance distincte par la sensation, jamais on ne s'imaginera que c'est un autre homme que l'on connaît, que l'on sent, et dont on a pareillement une connaissance distincte par la sensation ; car c'est cela même que je disais.

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Restait le cas dont je parle maintenant, où nous disions que l'opinion fausse a lieu lorsque, connaissant et voyant ces deux hommes, ou ayant quelque autre sensation des signes de tous deux, je ne rapporte pas l'image de chacun à la sensation que j'ai de lui, et que, semblable à un archer maladroit, je tire à côté du but et je le manque ; ce qu'on a nommé erreur.

THÉÉTÈTE. Et avec raison.

SOCRATE. Et par conséquent, lorsqu'ayant la sensation des signes de l'un et non des signes de l'autre, on applique à la sensation présente ce qui appartient à la sensation absente, la pensée en ce cas erre complétement. En un mot, si ce que nous disons ici est raisonnable, il ne paraît pas qu'on puisse se tromper ni avoir une opinion fausse sur ce qu'on n'a jamais connu ni senti ; et l'opinion, soit fausse, soit vraie, tourne et roule en quelque sorte dans

Digitized by Google

les limites de ce que nous savons et nous sentons; elle est vraie lorsqu'elle applique et imprime à chaque objet en ligne droite et directe les marques qui lui sont propres, et fausse lorsqu'elle les applique de côté et obliquement.

THÉÉTÈTE. Cela est-il bien dit, Socrate?

SOCRATE. Tu en conviendras encore davantage après avoir entendu ce qui suit. Car il est beau d'avoir une opinion vraie, et laid d'en avoir une fausse.

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

SOCRATE. Voici, dit-on, quelle en est la cause. Quand la cire qu'on a dans l'ame est profonde, en grande quantité, bien unie et bien préparée, les objets qui entrent par les sens, et se gravent dans ce *cœur* de l'ame, comme l'a appelé Homère, désignant d'une manière cachée sa ressemblance avec la cire [1], y laissent alors des traces distinctes, d'une profondeur suffisante, et qui se conservent long-temps. Ceux dont l'ame est ainsi disposée ont l'avantage, en premier lieu, d'apprendre aisément, ensuite de retenir ce qu'ils ont appris, enfin de ne pas confondre les signes des sensations, et d'avoir des opinions vraies. Car, comme ces signes sont nets et placés dans un lieu spacieux, ils les rapportent promptement chacun à son cachet, c'est-à-dire aux objets réels; et ce sont ceux à qui on donne le nom de sages. N'es-tu pas de cet avis?

THÉÉTÈTE. Très fort.

SOCRATE. Au contraire, lorsque ce cœur est couvert de poil, ce que le très sage Homère [2] a vanté, ou que la cire est impure et mélangée, ou qu'elle est trop molle ou trop dure: d'abord, ceux qui l'ont trop molle apprennent facilement; mais ils sont sujets à oublier: c'est le contraire pour ceux en qui elle est trop dure. Quant à ceux dont la cire est couverte de poil, raboteuse, et pierreuse en quelque sorte, ou mêlée de terre et d'ordure, l'empreinte des

1 Jeu de mots intraduisible. Κέαρ et par contraction κῆρ, *cœur*, a quelque affinité avec κήρος, *cire*. (*Note de Grou.*)

2 *Iliade*, liv. II, v. 851, et liv. XVI, v. 554.

Digitized by Google

objets n'est pas nette chez eux: elle ne l'est pas non plus dans ceux dont la cire est trop dure, parcequ'il n'y a point de profondeur; ni dans ceux qui l'ont trop molle, parceque les traces se confondent et deviennent bientôt obscures. Elles sont bien moins nettes encore, quand, outre cela, on a l'ame petite, et que, la place étant étroite, les empreintes tombent les unes sur les autres. Tous ces gens-là sont donc dans le cas d'avoir des opinions fausses. Car lorsqu'ils voient, qu'ils entendent ou qu'ils imaginent quelque chose, ne pouvant rapporter sur-le-champ chaque objet à son empreinte, ils sont lents, ils attribuent à un objet ce qui convient à l'autre et, pour l'ordinaire, ils voient, ils entendent, ils conçoivent de travers. Aussi, dit-on d'eux, qu'ils se trompent sur la vérité des choses, et que ce sont des ignorants.

THÉÉTÈTE. Il n'est pas possible de mieux parler, Socrate.

SOCRATE. Eh bien, dirons-nous qu'il y a en nous des opinions fausses?

THÉÉTÈTE. Assurément.

SOCRATE. Et des opinions vraies?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Regardons-nous maintenant comme un point suffisamment décidé que ces deux sortes d'opinions ont lieu par rapport à nous?

THÉÉTÈTE. Oui, et très bien décidé.

SOCRATE. En vérité, Théétète, il faut convenir qu'un babillard est un être bien importun et bien fâcheux.

THÉÉTÈTE. Quoi donc, à quel propos dis-tu cela?

SOCRATE. Parceque je suis de mauvaise humeur contre mon peu d'intelligence, et, à dire vrai, mon babil: car de quel autre terme se servir lorsqu'un homme, par stupidité, tire la conversation en haut, en bas, ne sait se rendre, et ne quitte chaque question qu'avec une extrême difficulté?

THÉÉTÈTE. Qu'est-ce donc qui te chagrine?

Digitized by Google

SOCRATE. Non seulement je suis chagrin, mais je crains de ne savoir que répondre si on me demande: Socrate, tu as donc trouvé que l'opinion fausse ne se rencontre ni dans les sensations comparées entre elles, ni de même dans les pensées, mais dans le concours de la sensation avec la pensée? J'en conviendrai, ce me semble, m'applaudissant de cela comme d'une belle découverte.

THÉÉTÈTE. Pour moi, Socrate, il me paraît que la démonstration que nous venons de faire n'est pas laide.

SOCRATE. Ainsi, tu dis, reprendra-t-il, que, connaissant un homme par la pensée seulement et ne le voyant pas, il est impossible qu'on le prenne pour un cheval qu'on ne voit point, qu'on ne touche point, qu'on ne connaît par aucune autre sensation, mais uniquement par la pensée? Je lui répondrai, je pense, que cela est vrai.

THÉÉTÈTE. Et avec raison.

SOCRATE. Mais, poursuivra-t-il, ne suit-il pas de là qu'on ne prendra jamais le nombre onze qu'on ne connaît que par la pensée, pour le nombre douze qui n'est pareillement connu que par la pensée? Allons, réponds à cela.

THÉÉTÈTE. Je répondrai qu'à l'égard des nombres qu'on voit ou qu'on touche, on peut prendre onze pour douze, mais qu'on n'aura jamais cette opinion au sujet des nombres qui ne sont que dans la pensée.

SOCRATE. Quoi donc, crois-tu qu'on ne s'est jamais proposé d'examiner en soi-même cinq et sept; je ne dis pas cinq hommes et sept hommes ni rien de semblable; mais les nombres cinq et sept, qui sont gravés comme un monument sur ces tablettes de cire dont nous parlions; et qu'il n'est pas possible qu'on ait une opinion fausse à leur sujet? N'est-il pas arrivé que, réfléchissant sur ces deux nombres, se parlant à soi-même, et se demandant combien ils font, l'un a répondu qu'ils font onze et l'a cru ainsi, l'autre qu'ils font douze? Ou bien, tous disent-ils et pensent-ils qu'ils font douze?

THÉÉTÈTE. Non, par Jupiter! plusieurs croient qu'ils

Digitized by Google

font onze ; et on se trompera encore davantage si on examine un nombre plus considérable, car je m'imagine que tu parles ici de toute espèce de nombre.

SOCRATE. Tu devines juste ; et vois s'il n'arrive qu'à l'égard de douze dont on a l'empreinte en son ame de le prendre pour onze, ou si cela a lieu par rapport à d'autres nombres.

THÉÉTÈTE. Il y a du moins apparence.

SOCRATE. Ne rentrons-nous pas dans ce que nous disions plus haut ? Car celui qui est dans ce cas s'imagine que ce qu'il connaît est une autre chose qu'il connaît aussi, ce que nous avons jugé être impossible ; et par là nous avons été forcés de conclure qu'il n'y a point d'opinion fausse pour n'être pas réduits à accorder que le même homme sait et ne sait pas en même temps la même chose.

THÉÉTÈTE. Rien de plus vrai.

SOCRATE. Ainsi il faut dire que l'opinion fausse est autre chose qu'une méprise dans le concours de la pensée et de la sensation. Car, si c'était cela, jamais on ne se tromperait lorsqu'il ne serait question que des pensées. C'est pourquoi ou il n'y a point d'opinion fausse, ou il se peut faire qu'on ne sache point ce que l'on sait. De ces deux sentiments lequel choisis-tu ?

THÉÉTÈTE. Tu me proposes un choix bien embarrassant, Socrate.

SOCRATE. Il ne paraît pourtant point que ces deux choses puissent subsister ensemble. Mais, puisque nous sommes dans le cas de tout oser, si nous nous déterminions à déposer toute pudeur ?

THÉÉTÈTE. Comment ?

SOCRATE. En entreprenant d'expliquer ce que c'est que savoir.

THÉÉTÈTE. Quelle impudence y aurait-il à cela ?

SOCRATE. Il me paraît que tu ne fais pas réflexion que toute notre discussion, depuis le commencement, a pour

Digitized by Google

objet la recherche de la science, comme d'une chose qui nous est inconnue.

THÉÉTÈTE. J'y fais réflexion, vraiment.

SOCRATE. Et tu ne trouves pas qu'il y a de l'impudence à expliquer ce que c'est que savoir lorsqu'on ne connaît point la science? Mais, Théétète, depuis long-temps notre conversation est pleine de défauts. Nous avons employé en effet une infinité de fois ces expressions : *nous connaissons, nous ne connaissons pas; nous savons, nous ne savons pas;* comme si nous nous comprenions de part et d'autre, tandis que nous ignorons encore ce que c'est que la science; et, pour t'en donner une nouvelle preuve, en ce moment même nous nous servons de ces mots, *ignorer, comprendre,* comme s'il nous convenait d'en faire usage étant privés de la science.

THÉÉTÈTE. Comment discuteras-tu donc, Socrate, si tu t'abstiens de ces expressions?

SOCRATE. D'aucune manière, tandis que je serai ce que je suis. Il est certain du moins que si j'étais un disputeur ou qu'il se trouvât ici un homme de ce caractère, il me prescrirait de m'en abstenir et me tancerait vivement sur les mots dont je me sers. Mais puisque nous sommes de pauvres discoureurs, veux-tu que je m'enhardisse à t'expliquer ce que c'est que savoir? Aussi bien, je pense que cela nous avancera de quelque chose.

THÉÉTÈTE. Ose donc, par Jupiter! On te fera aisément grace de ne point t'abstenir de ces expressions.

SOCRATE. As-tu entendu comment on définit aujourd'hui le savoir?

THÉÉTÈTE. Peut-être; mais je ne m'en souviens pas pour le présent.

SOCRATE. On dit que c'est avoir la science.

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

SOCRATE. Pour nous, faisons un léger changement à cette définition et disons que c'est posséder la science.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Quelle différence mets-tu entre l'un et l'autre ?

SOCRATE. Peut-être n'y en a-t-il aucune. Écoute pourtant, et pèse avec moi celle que je crois y voir.

THÉÉTÈTE. Si j'en suis capable.

SOCRATE. Il ne me paraît donc pas que posséder soit la même chose qu'avoir. Par exemple, si quelqu'un qui a acheté un habit et en est le maître ne le porte point, nous ne dirons pas qu'il l'a, mais seulement qu'il le possède.

THÉÉTÈTE. Et avec raison.

SOCRATE. Vois donc, par rapport à la science, s'il est possible qu'on la possède sans l'avoir, et qu'il en soit de même que si, ayant pris à la chasse des oiseaux sauvages, comme des ramiers ou quelque autre espèce semblable, on les élevait dans un colombier qu'on aurait chez soi. En effet, nous dirions, à certains égards, qu'on a toujours ces ramiers, parcequ'on en est possesseur. N'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Et à d'autres égards qu'on n'en a aucun; mais que, comme on les tient enfermés dans une enceinte dont on est maître, on a le pouvoir de prendre et d'avoir celui que l'on voudra toutes les fois qu'on le jugera à propos, et ensuite de le lâcher; ce qu'on a la liberté de faire aussi souvent qu'on en aura la fantaisie.

THÉÉTÈTE. Cela est vrai.

SOCRATE. De même donc que nous avons supposé plus haut dans les ames je ne sais quelles tablettes de cire, faisons à présent dans chacune une espèce de colombier de toutes sortes d'oiseaux, ceux-ci vivant en troupe et séparés des autres, ceux-là rassemblés aussi, mais en petites bandes, d'autres solitaires et volant au hasard parmi les autres oiseaux.

THÉÉTÈTE. Le colombier est fait; où en veux-tu venir après cela ?

SOCRATE. Dans l'enfance, il faut le regarder comme vide, et, au lieu d'oiseaux, s'imaginer que ce sont des

Digitized by Google

sciences. Lorsqu'on s'est rendu possesseur d'une science et qu'on l'a enfermée dans cette enceinte, on peut dire qu'on a appris ou trouvé la chose dont elle est la science et que cela même est savoir.

THÉÉTÈTE. Soit.

SOCRATE. Présentement, si l'on veut aller à la chasse de quelqu'une de ces sciences, la prendre, la tenir et la lâcher ensuite, vois de quels noms il est besoin pour exprimer tout cela : si ce sont les mêmes dont on se servait auparavant, lorsqu'on était possesseur de ces sciences, ou si ce sont d'autres noms. L'exemple suivant te fera mieux comprendre ce que je veux dire. N'est-il pas un art que tu appelles arithmétique ?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Figure-toi que c'est la chasse des sciences de tout nombre, soit pair, soit impair.

THÉÉTÈTE. Je me le figure.

SOCRATE. Par cet art on tient en sa puissance les sciences des nombres, et, si l'on veut, on les transmet à d'autres.

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Transmettre des sciences à d'autres, c'est ce que nous appelons *enseigner;* les recevoir, c'est *apprendre.* Quand une fois on les a, parcequ'on les tient en sa possession dans le colombier dont je parle, cela se nomme *savoir.*

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. Sois attentif à ce qui suit. Le parfait arithméticien ne sait-il pas tous les nombres, puisque les sciences de tous les nombres sont dans son ame ?

THÉÉTÈTE. Assurément.

SOCRATE. Cet homme ne calcule-t-il pas quelquefois en lui-même des nombres qu'il a dans sa tête, ou certains objets extérieurs de nature à être comptés ?

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

SOCRATE. Calculer, est-ce autre chose, selon nous, qu'examiner quelle est la quantité d'un nombre ?

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. C'est cela même.

SOCRATE. Il semble donc qu'il examine ce qu'il sait; comme s'il ne le savait pas, lui que nous avons dit savoir tous les nombres. Tu entends sans doute proposer des difficultés de ce genre?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Ainsi, comparant cela à la possession et à la chasse des pigeons, nous dirons que cette chasse est de deux sortes : l'une avant que de posséder, dans la vue même de posséder; l'autre quand on est déjà possesseur, pour prendre et tenir en ses mains ce qu'on possédait depuis longtemps. De même pour les choses dont on avait les sciences en soi depuis longtemps, et qu'on savait pour les avoir apprises, on peut les reprendre, et en tenir la science dont on était déjà en possession, mais qu'on n'avait pas présente à sa pensée.

THÉÉTÈTE. Cela est vrai.

SOCRATE. Je te demandais tout à l'heure de quels mots il faut se servir lorsqu'un arithméticien se dispose à calculer, ou un grammairien à lire. Dira-t-on que, sachant ce dont il s'agit, il va derechef apprendre de lui-même ce qu'il sait?

THÉÉTÈTE. Cela serait absurde, Socrate.

SOCRATE. Dirons-nous qu'il va lire ou compter ce qu'il ne sait pas, après lui avoir accordé la science de toutes les lettres et de tous les nombres?

THÉÉTÈTE. Cela n'est pas moins absurde.

SOCRATE. Veux-tu que nous disions qu'il nous importe peu de quels termes on se servira pour exprimer ce qu'on entend par savoir et apprendre; mais qu'ayant établi qu'autre chose est de posséder une science, et autre chose de l'avoir, nous soutenons qu'il est impossible qu'on ne possède point ce qu'on possède, de sorte que jamais il n'arrive qu'on ne sache point ce qu'on sait; que cependant il se peut faire que sur cela même on ait une opinion fausse, parce qu'il est possible qu'on n'ait point la science

Digitized by Google

de cet objet, mais qu'on en prenne une autre pour celle-là lorsque, faisant la chasse à quelques-unes des sciences que l'on a en soi, on se méprend, et on en saisit à la volée l'une pour l'autre : par exemple, lorsqu'on croit que onze est la même chose que douze, on prend la science de onze au lieu de celle de douze, comme si on prenait une tourterelle pour un pigeon ?

THÉÉTÈTE. Cette explication est vraisemblable.

SOCRATE. Mais que, quand on prend celle qu'on a dessein de prendre, alors on ne se trompe point, et on a une opinion de ce qui est : que de cette manière il y a une opinion vraie et une opinion fausse, et que les difficultés qui nous faisaient tant de peine tout à l'heure ne nous inquiètent plus? Peut-être seras-tu de mon avis; ou bien quel parti prendras-tu?

THÉÉTÈTE. Celui que tu dis.

SOCRATE. Nous sommes en effet débarrassés de l'objection qu'on ne sait point ce qu'on sait; puisqu'il n'arrive plus en aucune façon qu'on ne possède point ce que l'on possède, soit qu'on se méprenne ou non sur quelque objet. Il me paraît cependant qu'il résulte de là un inconvénient plus fâcheux encore.

THÉÉTÈTE. Quel est-il ?

SOCRATE. Si l'opinion fausse consiste dans la méprise en fait de sciences.

THÉÉTÈTE. Comment cela ?

SOCRATE. D'abord en ce qu'ayant la science d'une chose on l'ignorerait, non par ignorance, mais par la science même qu'on en a; ensuite en ce qu'on se ferait l'opinion que cette chose est une autre, et une autre celle-là. Or n'est-ce pas une grande absurdité qu'à la présence de la science l'ame ne connaisse rien, et ignore tout ? En effet, rien n'empêche à ce compte que l'ignorance étant présente nous fasse connaître, et que l'aveuglement nous fasse voir, s'il est vrai que la science soit cause que quelqu'un ignore.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Peut-être, Socrate, avons-nous eu tort de ne supposer que des sciences à la place des oiseaux, et qu'il fallait aussi supposer des ignorances qui voltigent dans l'ame avec elles : de façon que le chasseur, prenant tantôt une science et tantôt une ignorance sur le même objet, aurait une opinion fausse par l'ignorance et vraie par la science.

SOCRATE. Il est difficile, Théétète, de te refuser des éloges; néanmoins examine de nouveau ce que tu viens de dire. Supposons que la chose soit ainsi. Celui qui prendra une ignorance aura une opinion fausse, selon toi; n'est-ce pas?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Mais il ne s'imaginera pas sans doute qu'il a une opinion fausse.

THÉÉTÈTE. Comment se l'imaginerait-il?

SOCRATE. Au contraire, il croira avoir une opinion vraie et sera affecté comme s'il savait les choses sur lesquelles il est dans l'erreur.

THÉÉTÈTE. Assurément.

SOCRATE. Il s'imaginera donc avoir pris à la chasse une science, et non pas une ignorance.

THÉÉTÈTE. Cela est évident.

SOCRATE. Ainsi, après un long circuit, nous voilà retombés dans notre premier embarras. Car ce disputeur dont j'ai parlé nous dira avec un ris moqueur : Mes amis, expliquez-moi si, connaissant l'une et l'autre, tant la science que l'ignorance, on se figure qu'une science qu'on sait est une autre qu'on sait aussi; ou si, ne connaissant ni l'une ni l'autre, on croit que celle qu'on ne sait point est une autre qu'on ne sait pas non plus; ou si, connaissant l'une et ne connaissant pas l'autre, on prend celle qu'on sait pour celle qu'on ne sait point, ou celle qu'on ne sait point pour celle qu'on sait. Me direz-vous encore qu'il y a des sciences de sciences et d'ignorances, et que celui qui les possède, les tenant enfermées dans d'autres colombiers

Digitized by Google

ridicules, ou les ayant gravées sur d'autres tablettes de cire, les sait pendant tout le temps qu'il en est possesseur, quoiqu'elles ne soient point présentes à son esprit? De cette sorte, vous serez contraints de tourner mille fois dans le même cercle et vous n'avancerez de rien. Que répondrons-nous à cela, Théétète?

THÉÉTÈTE. Par Jupiter, Socrate, je ne sais ce qu'il faut répondre.

SOCRATE. Les critiques qu'on vient de nous faire, mon enfant, seraient-elles bien fondées et nous montreraient-elles que nous avons tort de chercher l'opinion avant la science, en négligeant la définition de celle-là, puisqu'il est impossible de connaître l'opinion fausse si l'on ne sait suffisamment en quoi consiste la science?

THÉÉTÈTE. Pour le présent, Socrate, il faut bien se ranger à ton avis.

SOCRATE. Comment donc, en reprenant la chose dès l'origine, définira-t-on de nouveau la science? Car nous ne renoncerons pas sans doute encore à la chercher.

THÉÉTÈTE. Point du tout, à moins que tu n'y renonces toi-même.

SOCRATE. Dis-moi comment nous la définirons, de manière que nous ne soyons pas dans le cas de nous contredire?

THÉÉTÈTE. Comme nous avons déjà essayé de la définir, Socrate : car il ne se présente rien autre chose à mon esprit.

SOCRATE. Que disions-nous?

THÉÉTÈTE. Que l'opinion vraie est la science. L'opinion vraie n'est sujette à aucune erreur, et tous les effets qui en résultent sont beaux et bons.

SOCRATE. Celui qui servait de guide dans le passage d'une rivière, Théétète, disait que l'eau ferait voir elle-même combien elle était profonde. De même, si nous entrons dans la discussion présente, peut-être que les obstacles qui se présenteront nous découvriront ce que nous

Digitized by Google

cherchons; au lieu que, si nous en restons là, rien ne s'éclaircira.

THÉÉTÈTE. Tu as raison; allons donc, et examinons la chose.

SOCRATE. Elle ne demande pas un long examen. Un art tout entier nous montre que la science ne consiste point en cela.

THÉÉTÈTE. Comment? et quel est cet art?

SOCRATE. Celui des hommes les plus renommés pour la sagesse, que l'on appelle orateurs et gens de lois. En effet, ils persuadent au moyen de leur art, non par voie d'enseignement, mais en faisant prendre à leurs auditeurs telle opinion qu'il leur plaît. Où penses-tu qu'il y ait des maîtres assez habiles pour pouvoir, tandis qu'un peu d'eau s'écoule, instruire suffisamment de la vérité de certains faits des hommes qui n'y étaient pas présents, soit qu'on ait volé de l'argent ou fait quelque autre violence?

THÉÉTÈTE. Je ne le pense pas, mais seulement qu'ils les persuadent.

SOCRATE. Persuader quelqu'un, n'est-ce point lui faire prendre une opinion?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. N'est-il pas vrai que quand les juges ont une persuasion bien fondée sur des faits qu'on ne peut savoir à moins de les avoir vus, alors, jugeant de ces faits sur le rapport d'autrui, ils en ont une opinion véritable sans science, et sont persuadés avec raison, puisqu'ils ont bien jugé?

THÉÉTÈTE. Tout à fait.

SOCRATE. Mais, mon cher, si l'opinion vraie et la science étaient la même chose, jamais un excellent juge n'aurait une opinion juste, étant dépourvu de la science. Au lieu qu'il paraît maintenant que ce sont deux choses différentes.

THÉÉTÈTE. Je me rappelle, Socrate, une chose que j'ai ouï dire à quelqu'un, et que j'avais oubliée. Il prétendait

Digitized by Google

que l'opinion vraie accompagnée de raison est la science ; et que celle qui est destituée de raison n'a rien de commun avec la science [1] : que les objets qui ne sont point susceptibles de raison ne peuvent se savoir (car ce sont ses propres termes), et que ceux qui en sont susceptibles sont aussi du ressort de la science.

SOCRATE. Assurément tu dis bien ; mais explique-moi par où il distinguait les objets qui peuvent se savoir de ceux qui ne le peuvent pas. Je verrai par là si nous avons entendu l'un et l'autre la même chose.

THÉÉTÈTE. Je ne sais si je m'en souviendrai ; mais, si un autre me le disait, je pense que je le suivrais.

SOCRATE. Écoute donc un songe pour un autre songe. Je crois aussi avoir entendu dire à quelques-uns que les premiers éléments, si je puis parler ainsi, dont nous sommes composés ainsi que tout le reste, ne sont point susceptibles de raison ; que chaque élément pris en lui-même ne peut que se nommer, et qu'il est impossible d'en dire rien de plus, pas même qu'il est ou qu'il n'est pas ; que ce serait lui attribuer l'être ou le non-être, et qu'il ne faut rien ajouter à l'élément, si on veut l'énoncer seul ; qu'on ne doit pas même y joindre ces mots : *le, celui-ci, chaque, seul, cela*, ni beaucoup d'autres semblables, parceque, n'ayant rien de fixe, ils s'appliquent à toutes choses, et sont différents de celles à qui on les joint ; qu'il faudrait énoncer l'élément en lui-même si cela était possible et s'il avait une raison qui lui fût propre, au moyen de laquelle on pût l'énoncer sans le secours d'aucune autre

1 Platon veut dire que, pour savoir une chose, il ne suffit pas de s'en former une opinion vraie ; mais qu'il faut de plus comprendre la nature de cette chose et être en état d'en rendre raison, d'en donner la définition : car c'est ce qu'il entend, par le mot *raison*, lorsqu'il dit que ce qui n'est point susceptible de raison, ou qui ne saurait être défini, ne peut se savoir. Le mot λόγος, dont Platon se sert ici, a un grand nombre de significations ; et, comme il le prendra dans la suite en divers sens, je suis bien aise d'en prévenir le lecteur, afin que, malgré l'équivoque, il suive plus aisément le fil du discours. (*Note de Grou.*)

Digitized by Google

chose ; mais qu'il est impossible d'exprimer par le discours aucun des premiers éléments, et qu'on ne peut que les nommer simplement, parcequ'au delà du nom ils n'ont rien ; au lieu que pour les êtres composés de ces éléments, comme il y a une combinaison de principes, il y en a aussi une de noms qui forme le discours, car le discours résulte de l'assemblage des noms ; qu'ainsi les éléments ne sont ni susceptibles de raison, ni connaissables, mais seulement sensibles ; tandis que les composés peuvent être connus, énoncés et saisis par une opinion vraie ; que, quand on avait donc sur quelque objet une opinion vraie, mais destituée de raison, l'ame à la vérité pensait juste sur cet objet, mais ne le connaissait pas ; parcequ'on n'a point la science d'une chose lorsqu'on ne peut en rendre raison soi-même, ni la recevoir d'autrui ; mais que lorsqu'on joignait la raison à l'opinion vraie on était alors en état de connaître les objets, et on avait tout ce qui est requis pour la science. Est-ce ainsi que tu as entendu ce songe, ou de quelque autre manière ?

THÉÉTÈTE. Comme cela précisément.

SOCRATE. Eh bien, es-tu d'avis qu'on définisse la science une opinion vraie accompagnée de raison ?

THÉÉTÈTE. Tout à fait.

SOCRATE. Quoi donc, Théétète ! aurions-nous ainsi découvert en ce jour ce que beaucoup de sages ont cherché depuis long-temps, en arrivant à la vieillesse avant de l'avoir trouvé ?

THÉÉTÈTE. Pour moi, Socrate, il me semble que cette définition est bonne.

SOCRATE. Il est vraisemblable en effet qu'elle l'est : car quelle science pourrait-il y avoir hors de la raison et de l'opinion droite ! Il y a pourtant dans ce qu'on vient de dire un point qui me déplaît.

THÉÉTÈTE. Quel est-il ?

SOCRATE. C'est celui-là même qui paraît le mieux dit,

Digitized by Google

savoir : que les éléments ne peuvent être connus, et que les composés peuvent l'être.

THÉÉTÈTE. Cela n'est-il pas juste?

SOCRATE. Il faut voir : aussi bien nous avons des garants de la vérité de ce principe dans les exemples sur lesquels s'appuie tout ce qui vient d'être dit.

THÉÉTÈTE. Quels exemples?

SOCRATE. Les éléments des lettres et les syllabes. Penses-tu que l'auteur de ce principe eût autre chose en vue lorsqu'il disait ce qu'on vient de rapporter?

THÉÉTÈTE. Non ; mais cela même.

SOCRATE. Attachons-nous donc à cet exemple, et examinons-le ; ou plutôt voyons si c'est ainsi ou autrement que nous avons nous-mêmes appris les lettres. Et d'abord les syllabes ont-elles une raison, et les éléments n'en ont-ils point?

THÉÉTÈTE. Probablement.

SOCRATE. J'en porte le même jugement que toi. Si donc quelqu'un t'interrogeait sur la première syllabe de mon nom en cette manière : Théétète, dis-moi ; qu'est-ce que *So ?* que répondrais-tu ?

THÉÉTÈTE. Que c'est un S et un O.

SOCRATE. N'est-ce point là la raison de cette syllabe?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Eh bien ! dis-moi de même quelle est la raison de l'S.

THÉÉTÈTE. Comment pourrait-on te nommer les éléments d'un élément? L'S, Socrate, est une muette, un simple son que forme la langue en sifflant. Le B n'est ni une voyelle, ni un son, non plus que la plupart des éléments : de sorte qu'on est très fondé à dire que les éléments n'ont point de raison, puisque les plus sonores d'entre eux, au nombre de sept, n'ont que la voix seulement, et n'ont absolument point de raison.

SOCRATE. Voilà donc, mon ami, un point où nous avons réussi par rapport à la science.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Il me le semble.

SOCRATE. Quoi! avons-nous bien démontré que l'élément ne peut être connu, et que la syllabe le peut être?

THÉÉTÈTE. Il y a toute apparence.

SOCRATE. Dis-moi : entendons-nous par syllabe les deux éléments qui la composent, ou tous, s'ils sont plus de deux, ou bien une certaine forme qui résulte de leur assemblage?

THÉÉTÈTE. Il me paraît que nous entendons tous les éléments qui la composent.

SOCRATE. Vois ce qui en est par rapport à deux, l'S et l'O, qui sont ensemble la première syllabe de mon nom. N'est-il pas vrai que celui qui connaît cette syllabe connaît ces deux éléments?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. Il connaît donc l'S et l'O?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Que serait-ce si, ne connaissant ni l'un ni l'autre, il les connaissait tous deux?

THÉÉTÈTE. Ce serait un prodige et une absurdité, Socrate.

SOCRATE. Cependant, s'il faut connaître l'un et l'autre pour les connaître tous deux, il est de toute nécessité, pour quiconque doit connaître une syllabe, d'en connaître auparavant les éléments; et, de cette manière, notre beau discours s'évanouit et s'échappe de nos mains.

THÉÉTÈTE. Oui vraiment, et tout à coup.

SOCRATE. C'est que nous n'avons pas soin de le bien garder. Peut-être fallait-il supposer que la syllabe ne consiste pas dans les éléments, mais dans une certaine forme qui en résulte, et qui a son essence particulière, différente des éléments.

THÉÉTÈTE. Tu as raison : il se peut faire que la chose soit de cette manière plutôt que de l'autre.

SOCRATE. Il faut examiner, et ne point abandonner ainsi lâchement un sentiment grave et respectable.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Non sans doute.

SOCRATE. Que la chose soit donc comme nous venons de dire, et que chaque syllabe composée d'éléments qui s'ajustent ensemble ait sa forme propre, tant pour les lettres que pour tout le reste.

THÉÉTÈTE. Je le veux bien.

SOCRATE. Il ne faut pas en conséquence qu'elle ait de parties.

THÉÉTÈTE. Pourquoi?

SOCRATE. Parcequ'où il y a des parties, le tout est nécessairement la même chose que toutes les parties prises ensemble. Ou bien diras-tu qu'un tout résultant de parties a une forme propre autre que toutes les parties?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Le tout et le total sont-ils, selon toi, la même chose, ou deux choses différentes?

THÉÉTÈTE. Je n'ai rien de certain là-dessus; mais, puisque tu veux que je réponde hardiment, je me hasarde à dire que ce sont deux choses différentes.

SOCRATE. Ton courage est louable, Théétète : il faut voir si ta réponse l'est aussi.

THÉÉTÈTE. Sans doute, il le faut voir.

SOCRATE. Ainsi le tout diffère du total, selon ce que tu dis.

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Mais quoi! y a-t-il quelque différence entre toutes les parties et le total; par exemple, lorsque nous disons : un, deux, trois, quatre, cinq, six; ou deux fois trois, ou trois fois deux; ou quatre et deux; ou trois, deux et un; ou cinq et un; toutes ces expressions rendent-elles le même nombre, ou des nombres différents?

THÉÉTÈTE. Elles rendent le même nombre.

SOCRATE. Est-il autre que six?

THÉÉTÈTE. Non.

SOCRATE. A chaque expression n'avons-nous pas trouvé toutes les six unités?

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. N'exprimons-nous pas aussi le même nombre quand nous disons toutes les six unités ?

THÉÉTÈTE. Nécessairement.

SOCRATE. Est-il autre que six ?

THÉÉTÈTE. Non.

SOCRATE. Par conséquent, en tout ce qui résulte des nombres, nous entendons la même chose par le total et toutes les parties.

THÉÉTÈTE. Il y a apparence.

SOCRATE. Parlons-en donc en cette manière. Le nombre qui fait un arpent et l'arpent font une même chose. N'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Le nombre qui fait le stade pareillement.

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. N'en est-il pas de même du nombre d'une armée et de l'armée, et de toutes les autres choses semblables ? Car la totalité du nombre est précisément chacune de ces choses prise en entier.

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Mais qu'est-ce que le nombre de chacune, sinon ses parties ?

THÉÉTÈTE. Rien autre chose.

SOCRATE. Tout ce qui a des parties résulte donc de ces parties ?

THÉÉTÈTE. Il paraît.

SOCRATE. Il est donc reconnu que toutes les parties font le total, s'il est vrai que tout le nombre le fasse aussi.

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. Le tout n'est donc point composé de parties : car s'il était l'ensemble des parties, ce serait un total.

THÉÉTÈTE. Il ne semble pas qu'il en soit composé.

SOCRATE. Mais la partie est-elle ce qu'elle est à l'égard d'autre chose que du tout ?

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Oui, à l'égard du total.

SOCRATE. Tu te défends avec courage, Théétète. Le total n'est-il point un total lorsque rien n'y manque?

THÉÉTÈTE. Nécessairement.

SOCRATE. Le tout ne sera-t-il pas de même un tout lorsqu'il n'y manquera rien? Ensorte que s'il manque quelque chose, ce n'est plus un total ni un tout; et que l'un et l'autre devient ce qu'il est par la même cause.

THÉÉTÈTE. Il me paraît à présent que le tout et le total ne diffèrent en rien.

SOCRATE. Ne disions-nous point qu'où il y a des parties, le tout et le total seront la même chose que l'ensemble des parties?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. Ainsi, pour revenir à ce que je voulais prouver tout à l'heure, n'est-il pas vrai que, si la syllabe n'est pas les éléments composants, c'est une nécessité que ces éléments ne soient point des parties par rapport à elle, ou qu'étant la même chose que les éléments, elle ne puisse pas être plus connue qu'eux?

THÉÉTÈTE. J'en conviens.

SOCRATE. N'est-ce pas pour éviter cet inconvénient que nous l'avons supposée différente des éléments qui la composent?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Mais si les éléments ne sont point les parties de la syllabe, peux-tu m'assigner d'autres choses qui en soient les parties sans en être les éléments?

THÉÉTÈTE. Je n'accorderai point, Socrate, qu'elle ait des parties: aussi bien il serait ridicule d'en chercher d'autres, ayant rejeté les éléments.

SOCRATE. Suivant ce que tu dis, Théétète, la syllabe doit être une espèce de forme indivisible.

THÉÉTÈTE. Il y a apparence,

SOCRATE. Te souviens-tu, mon cher, que nous avons approuvé plus haut, comme une chose bien dite, que les

Digitized by Google

premiers principes dont les autres êtres sont composés ne sont point susceptibles de raison, parceque chacun d'eux pris en soi est exempt de composition; qu'il n'était pas juste en parlant d'un de ces principes, de dire qu'il est, ni qu'il est cela, ces choses étant autres et étrangères par rapport à lui, et que c'était la cause pourquoi il n'est ni susceptible de raison ni connaissable?

THÉÉTÈTE. Je m'en souviens.

SOCRATE. Est-il une autre cause qui le rende simple et indivisible? Pour moi je n'en vois point.

THÉÉTÈTE. Il ne paraît pas qu'il y en ait.

SOCRATE. Si la syllabe n'a point de parties, et qu'elle soit une essence simple, elle aura la même forme que les premiers principes.

THÉÉTÈTE. Tout à fait.

SOCRATE. Si donc la syllabe est un assemblage d'éléments et qu'elle fasse un tout dont ils sont les parties; et les syllabes et les éléments pourront également être connus et énoncés, puisque nous avons jugé que les parties prises ensemble sont la même chose que le tout.

THÉÉTÈTE. Cela est vrai.

SOCRATE. Si au contraire la syllabe est une et indivisible, aussi bien que l'élément, elle ne sera pas plus susceptible de raison, ni plus connaissable que lui; car la même cause produira les mêmes effets en eux.

THÉÉTÈTE. Je ne saurais en disconvenir.

SOCRATE. Ainsi n'approuvons pas celui qui soutient que la syllabe peut être connue et énoncée, et que l'élément ne le peut pas.

THÉÉTÈTE. Il ne le faut point si nous nous rendons aux raisons qui viennent d'être dites.

SOCRATE. Mais quoi! écouterais-tu davantage celui qui dirait le contraire sur ce que tu sais s'être passé en toi-même lorsque tu as appris les lettres?

THÉÉTÈTE. Et que s'est-il passé?

SOCRATE. Tu n'as fait autre chose en les apprenant que

Digitized by Google

de t'exercer à distinguer en lui-même chacun des éléments, soit à la vue, soit à l'ouïe, afin de n'être point embarrassé dans quelque ordre qu'on les prononçât ou qu'on les écrivît.

THÉÉTÈTE. Tu dis très vrai.

SOCRATE. Et qu'as-tu tâché d'apprendre parfaitement chez le maître de lyre, sinon à être en état de suivre chaque son et de distinguer de quelle corde il partait ; ce que tout le monde reconnaît pour être les éléments de la musique ?

THÉÉTÈTE. Rien autre chose.

SOCRATE. S'il faut juger par les composés et les éléments que nous connaissons de ceux que nous ne connaissons pas, nous dirons donc que les éléments peuvent être connus d'une manière plus claire et plus décisive pour l'intelligence parfaite de chaque science que les composés ; et si quelqu'un soutient que le composé est de nature à être connu, et l'élément de nature à ne l'être pas, nous croirons qu'il ne parle pas sérieusement, soit qu'il le fasse de propos délibéré ou non.

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

SOCRATE. On pourrait, ce me semble, démontrer encore la même chose de plusieurs autres manières ; mais prenons garde que cela ne nous fasse perdre de vue ce que nous nous sommmes proposé d'examiner, savoir ce qu'on entend quand on dit que l'opinion vraie accompagnée de raison est la science la plus parfaite.

THÉÉTÈTE. C'est ce qu'il faut voir.

SOCRATE. Eh bien ! que signifie dans cette définition le mot raison ? Il me paraît qu'il signifie une de ces trois choses ?

THÉÉTÈTE. Quelles choses ?

SOCRATE. La première, rendre sa pensée sensible par la voix au moyen des mots ; en sorte qu'on la peigne dans la parole qui sort de la bouche comme dans un miroir ou

Digitized by Google

dans l'eau : n'est-ce pas là, à ton avis, ce que veut dire raison [1] ?

THÉÉTÈTE. Oui, et nous disons que celui qui fait cela parle.

SOCRATE. Tout le monde n'est-il point capable de le faire et d'exprimer plus ou moins promptement ce qu'il pense de chaque chose, à moins qu'on ne soit muet ou sourd de naissance ? En ce sens l'opinion droite sera toujours accompagnée de raison dans tous ceux qui pensent juste sur quelque objet, et jamais l'opinion vraie ne se trouvera sans la science.

THÉÉTÈTE. C'est vrai.

SOCRATE. Ainsi n'accusons pas à la légère l'auteur de la définition de la science que nous examinons, de n'avoir rien dit qui vaille. Peut-être n'a-t-il pas eu en vue ce que nous disons et a-t-il voulu signifier par là la capacité de rendre raison de chaque chose par les éléments qui la composent lorsqu'on nous interroge sur sa nature.

THÉÉTÈTE. Par exemple, Socrate ?

SOCRATE. Par exemple, Hésiode dit du char qu'il est composé de cent pièces. Je ne pourrais pas en faire le dénombrement ni toi non plus, je pense ; mais si quelqu'un nous demandait ce que c'est qu'un char, nous croirions avoir beaucoup fait de répondre que ce sont des roues, un essieu, un plancher, des jantes, un timon.

THÉÉTÈTE. Assurément.

SOCRATE. Mais cet homme nous trouverait peut-être aussi ridicules que si, après nous avoir demandé ton nom et après le lui avoir dit syllabe par syllabe, nous allions nous imaginer, parceque nous en avons une opinion juste, et que nous nous énonçons bien, que nous sommes grammairiens, que nous connaissons et exprimons selon les règles de la grammaire le nom de Théétète ; tandis que ce

1 Platon a pris d'abord le mot raison dans le sens de définition et d'explication ; on voit qu'il le prend ici dans le sens de parole et de discours, c'est-à-dire *raison de la bouche*, *oratio*. (*Note de l'Éditeur.*)

Digitized by Google

n'est point là s'exprimer d'une manière scientifique, à moins qu'avec l'opinion vraie on ne rende un compte exact de chaque chose par ses éléments : comme il a été dit précédemment.

THÉÉTÈTE. Nous l'avons dit en effet.

SOCRATE. De même nous avons à la vérité une opinion droite touchant le char ; mais celui qui peut en décrire la nature en parcourant l'une après l'autre toutes ces cent pièces, et qui joint cette connaissance au reste, outre qu'il a une opinion vraie sur le char, en possède encore la raison, et, au lieu d'avoir une simple opinion, il connaît en artiste et en savant la nature du char parcequ'il peut faire la description du tout par ses éléments.

THÉÉTÈTE. Ne penses-tu pas qu'il en soit ainsi, Socrate ?

SOCRATE. Oui, mon ami, si tu crois et que tu accordes que la description d'une chose par ses éléments en est la raison, et que celle qu'on en fait par les syllabes ou par d'autres parties plus grandes est destituée de raison. Dis-moi ton sentiment là-dessus, afin que nous l'examinions.

THÉÉTÈTE. Eh bien, je l'accorde.

SOCRATE. Penses-tu aussi qu'on soit savant sur quoi que ce puisse être lorsqu'on juge qu'une même chose appartient tantôt au même objet, tantôt à un objet différent ; ou qu'on a sur le même objet tantôt une opinion, tantôt une autre ?

THÉÉTÈTE. Non, par Jupiter ! je ne le pense pas.

SOCRATE. Et tu ne te rappelles point que c'est précisément ce que vous faisiez toi et les autres, lorsque vous commenciez à apprendre les lettres ?

THÉÉTÈTE. Veux-tu dire que nous croyions tantôt que telle lettre appartenait à la même syllabe, tantôt à telle autre ; et que nous placions la même lettre tantôt à la syllabe qui lui convenait, tantôt à une autre ?

SOCRATE. Oui, cela même.

THÉÉTÈTE. Par Jupiter ! je ne l'ai pas oublié, et je ne

Digitized by Google

tiens pas pour savants ceux qui sont capables de ces méprises.

SOCRATE. Mais quoi! lorsqu'un enfant dans le même cas où tu étais alors, écrivant le nom de Théétète par un *th* et un *e*, croit devoir l'écrire et l'écrit ainsi; et que voulant écrire celui de Théodore, il croit devoir l'écrire et l'écrit par un *t* et un *e*: dirons-nous qu'il sait la première syllabe de vos noms?

THÉÉTÈTE. Nous venons de convenir que celui qui est dans ce cas ne sait pas encore.

SOCRATE. Rien empêche-t-il qu'il ne pense de même par rapport à la seconde, à la troisième et à la quatrième syllabe?

THÉÉTÈTE. Rien.

SOCRATE. Lorsqu'il écrira de suite le nom de Théétète, n'en aura-t-il pas une opinion juste avec le détail des éléments qui le composent?

THÉÉTÈTE. Cela est évident.

SOCRATE. En même temps qu'il a une opinion juste, n'est-il pas encore dépourvu de science: comme nous avons dit?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Il a pourtant la raison de ton nom avec une opinion vraie: car il l'a écrit connaissant l'ordre des éléments, que nous avons avoué être la raison du nom.

THÉÉTÈTE. Cela est vrai.

SOCRATE. Il y a donc, mon ami, une opinion juste accompagnée de raison, qu'il ne faut point encore appeler science.

THÉÉTÈTE. Il paraît.

SOCRATE. Ainsi nous n'avons, selon toute apparence, été riches qu'en songe, quand nous avons cru tenir la véritable définition de la science. Pourtant ne la condamnons pas encore: peut-être n'est-ce pas là le sens du mot raison, mais le troisième et dernier, qu'a pu avoir en vue,

Digitized by Google

comme nous avons dit, celui qui a défini la science une opinion vraie accompagnée de raison.

THÉÉTÈTE. Tu me l'as rappelé fort à propos : il en reste en effet encore un. Le premier sens était l'image de la pensée exprimée par la parole. Le second qu'on vient de dire, la synthèse du tout par les éléments. Et le troisième, quel est-il selon toi?

SOCRATE. Le même que beaucoup d'autres assigneraient, comme moi, de pouvoir dire en quoi la chose sur laquelle on nous interroge diffère de toutes les autres.

THÉÉTÈTE. Pourrais-tu me rendre ainsi raison de quelque objet?

SOCRATE. Oui, du soleil, par exemple. Je crois te le désigner suffisamment, en disant que c'est le plus brillant de tous les corps célestes qui tournent autour de la terre.

THÉÉTÈTE. Cela est vrai.

SOCRATE. Écoute pourquoi j'ai dit ceci. C'est, comme je viens de m'en expliquer, parceque, selon quelques uns, si tu saisis dans chaque objet sa différence d'avec tous les autres, tu en auras la raison : au lieu que tandis que tu n'en saisiras qu'une qualité commune, tu auras la raison des objets à qui cette qualité est commune.

THÉÉTÈTE. Je comprends; et il me paraît qu'on fait bien d'appeler cela la raison des choses.

SOCRATE. Ainsi, lorsqu'avec une opinion juste sur un objet quelconque on connaîtra sa différence d'avec tout autre, on aura la science de l'objet dont on n'avait auparavant que l'opinion.

THÉÉTÈTE. C'est ce que nous disions en effet.

SOCRATE. Maintenant, Théétète, que je suis près de cette définition, comme près d'une certaine espèce de tableaux, je n'y conçois absolument rien : lorsqu'elle était éloignée, je croyais y voir quelque chose.

THÉÉTÈTE. Comment! d'où vient que tu parles de la sorte?

SOCRATE. Je te le dirai, si je puis. Lorsque j'ai de toi

Digitized by Google

une opinion juste, et que de plus j'ai la raison de toi, je te connais, sinon je n'ai qu'une simple opinion.

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. La raison de toi c'est l'explication de ce qui te différencie.

THÉÉTÈTE. Sans doute.

SOCRATE. Lors donc que je n'avais de toi qu'une simple opinion, n'est-il pas vrai que je ne saisissais par la pensée aucun des traits qui te distinguent de tout autre?

THÉÉTÈTE. Selon toute apparence.

SOCRATE. Ainsi je n'avais dans l'esprit que des qualités communes, qui ne sont pas plus les tiennes que celles de tout autre homme.

THÉÉTÈTE. Nécessairement.

SOCRATE. Au nom de Jupiter, dis-moi comment en ce cas tu étais l'objet de mon opinion plutôt que tout autre. Suppose en effet que je me représente Théétète sous l'image d'un homme qui a un nez, des yeux, une bouche, et ainsi des autres parties du corps : cette image fera-t-elle que je pense plutôt à Théétète qu'à Théodore, et, comme l'on dit, au dernier des Mysiens?

THÉÉTÈTE. Non vraiment.

SOCRATE. Si je ne me figure pas seulement un homme avec un nez et des yeux, et que je me représente de plus ce nez camus et ces yeux sortant de la tête, sera-ce ton image que j'aurai dans l'esprit plutôt que la mienne, et celle de tous ceux qui nous ressemblent en ce point?

THÉÉTÈTE. Nullement.

SOCRATE. Mais je ne formerai, ce semble, en moi l'image de Théétète, que quand sa camardise laissera en moi des traces différentes de toutes les espèces de camardises que j'ai vues; et ainsi de toutes les autres parties qui te composent: ensorte que demain, si je te rencontre, cette camardise te rappelle à mon esprit, et me fasse concevoir de toi une opinion vraie.

THÉÉTÈTE. Cela est incontestable.

Digitized by Google

SOCRATE. Ainsi l'opinion vraie atteint aussi la différence de chaque objet.

THÉÉTÈTE. Il paraît.

SOCRATE. Qu'est-ce donc que signifie joindre la raison d'un objet à l'opinion juste qu'on en a ? Car si cela veut dire qu'il faut avoir en outre l'opinion de ce qui distingue un objet des autres, c'est nous prescrire une chose tout à fait plaisante.

THÉÉTÈTE. Comment ?

SOCRATE. En nous prescrivant de prendre une opinion juste des objets par rapport à leur différence, tandis que nous avons déjà cette opinion juste par rapport à leur différence ; et de cette sorte il y a plus d'absurdité en un pareil conseil, qu'à prescrire de tourner une scytale [1], un mortier, ou toute autre chose passée en proverbe. On peut l'appeler avec plus de raison le conseil d'un aveugle ; rien ne ressemblant mieux à un aveuglement complet que d'ordonner de prendre ce qu'on a déja, afin de savoir ce qu'on ne connaît que par l'opinion.

THÉÉTÈTE. Dis-moi, que voulais-tu dire tout à l'heure en m'interrogeant ?

SOCRATE. Mon enfant, si saisir la raison d'un objet signifie en connaître la différence, et non simplement en avoir une opinion, la raison en ce cas est ce qu'il y a de

1 La scytale était un bâton rond autour duquel on roulait un parchemin sur lequel, lorsqu'il était ainsi roulé, on écrivait ce qu'on jugeait à propos. Celui à qui l'on écrivait avait une scytale de même grosseur, sur laquelle il roulait ce parchemin afin de pouvoir le lire. Mais tout autre n'y pouvait rien connaître faute d'une scytale semblable à celle sur qui le parchemin avait été d'abord appliqué. C'est ainsi que les éphores écrivaient aux rois de Sparte, lorsqu'ils étaient en expédition. Or, la scytale étant ronde, il était indifférent en quel sens on la tournât pour y appliquer le parchemin, pourvu qu'elle fût de la grosseur qu'il fallait ; et si elle ne l'était pas, on prenait une peine inutile. Pour le mortier, on voit bien que de quelque manière qu'on le tourne cela revient toujours au même.

Digitized by Google

plus beau dans la science. Car connaître, c'est avoir la science : n'est-ce pas?

THÉÉTÈTE. Oui.

SOCRATE. Et l'auteur de la définition, si on lui demande ce que c'est que la science, répondra apparemment que c'est une opinion juste sur un objet avec la science de sa différence, puisque, selon lui, ajouter la raison à l'opinion n'est autre chose que cela.

THÉÉTÈTE. Apparemment.

SOCRATE. C'est donc une réponse tout à fait sotte, quand nous demandons ce que c'est que la science, de nous dire que c'est une opinion juste jointe à la science soit de la différence, soit de toute autre chose. Ainsi, Théétète, la science n'est ni la sensation, ni l'opinion vraie, ni cette même opinion accompagnée de raison.

THÉÉTÈTE. Il n'y a pas apparence.

SOCRATE. Hé bien, mon cher, sommes-nous encore pleins et ressentons-nous encore les douleurs de l'enfantement au sujet de la science, ou avons-nous mis au jour toutes nos conceptions?

THÉÉTÈTE. Par Jupiter, Socrate, j'ai dit avec ton aide bien plus de choses que je n'en avais dans l'ame.

SOCRATE. Mon art de sage-femme ne nous apprend-il pas que toutes ces conceptions sont frivoles, et indignes qu'on les nourrisse?

THÉÉTÈTE. Oui vraiment.

SOCRATE. Lorsque tu essaieras donc dans la suite, Théétète, de devenir fécond sur d'autres objets, et que tu le deviennes, tu auras de meilleures conceptions, grace à la discussion présente; et si tu demeures stérile, tu seras plus traitable, et moins à charge à ceux avec qui tu converseras, parce que tu auras la sagesse de ne pas croire savoir ce que tu ne sais pas. C'est tout ce que mon art peut faire, et rien de plus. Je ne sais rien de ce que savent les autres grands et admirables personnages de ce temps et du temps

Digitized by Google

passé. Quant au métier de sage-femme, ma mère et moi nous l'avons reçu d'une divinité; elle pour les femmes, moi pour les jeunes gens qui ont de la noblesse et de la beauté. Présentement donc il faut que je me rende au portique du roi, pour répondre à l'accusation que Mélitus m'a intentée : mais retrouvons-nous ici, Théodore, demain matin.

FIN DU THÉÉTÈTE.

Digitized by Google

Digitized by Google

ARGUMENT DU CRATYLE.

Platon, dans le *Cratyle*, traite de la propriété des noms ou des signes de nos pensées, qui ont tant occupé la philosophie moderne. Il n'a pas ignoré leur caractère et leur utilité, et, dans cette matière, il se montre aussi grand philosophe que dans les autres : il n'est guère de question fondamentale sur ce sujet qu'il n'ait aperçue et résolue avec sa sagacité et sa profondeur ordinaire.

1° *Il y a des noms naturels aux choses.*

Pour démontrer cette première proposition il faut se faire une opinion sur la nature des choses, puisque les noms sont des signes qui, quel que soit leur caractère, sont toujours en rapport avec elles. Si l'on pense, avec Protagoras, que les êtres n'ont qu'une existence relative à l'homme, il faudra alors que les noms dépendent aussi de l'homme et que leur institution soit arbitraire. Mais on a vu, dans le *Théétète*, que le principe de Protagoras ne pouvait être admis, et que, entre autres conséquences, il résulterait qu'un homme n'aurait aucune supériorité de science et de sagesse sur un autre homme.

Au contraire, si l'on soutient, avec Euthydème, que tout est de même à la fois et pour tout le monde, il n'y aura plus de différence entre les noms, et il faudra désigner par les mêmes mots le vice et la vertu, qui diffèrent cependant en eux-mêmes et dans les hommes.

Il s'ensuit de là que les choses sont différentes entre elles, mais que dans leur différence et même dans leurs changements elles ont une réalité constante; et qu'elles ne sont pas relatives à nous, mais qu'elles subsistent en elles-mêmes et conformément à leur essence.

S'il en est ainsi des choses, il en est de même des actes qui s'opèrent en elles ou sur elles, et qui sont et doivent être aussi conformes à leur nature. Si nous allons contre cette nature, ce qui est possible, nous ne pourrons pas leur faire subir les modifications que nous voudrons.

Mais parler est un acte, et l'on ne peut bien parler que si l'on dit les choses comme leur nature veut qu'elles soient dites, et avec ce qui convient pour cela.

Or nommer est un acte et une partie de l'acte de parler.

Puisque les actes ne dépendent pas de nous, il faut nommer les choses, non suivant notre fantaisie, mais comme elles veulent être nommées;

Digitized by Google

de même qu'il faut couper les choses comme elles veulent être coupées, et avec ce qui convient à ce but : autrement, nos paroles et nos dénominations seront vaines.

On ne peut nommer qu'au moyen du nom, qui est un instrument et sert à démêler et à enseigner les choses.

Il n'appartient donc pas à tout le monde d'instituer les noms, mais à celui qui est versé dans cet art; et c'est l'œuvre du législateur, qui se règle sur la nature de l'opération de nommer.

Il doit donc former avec des lettres et des syllabes les noms qui conviennent aux choses, c'est-à-dire qui représentent leur essence. Il faut encore qu'il ait toujours présente l'idée du nom, et qu'il se règle sur elle dans l'institution qu'il veut faire. C'est pourquoi les législateurs ne renferment pas toujours le même nom dans les mêmes lettres et dans les mêmes syllabes; toutefois, comme le nom représente le même modèle ou l'idée et qu'il conserve son caractère de nom, il sera toujours bon malgré la différence des éléments : c'est ainsi que les taillandiers ne se servent pas du même fer, quoiqu'ils travaillent au même instrument.

Et c'est le dialecticien qui jugera l'ouvrage du législateur, parcequ'il sait interroger et répondre; et il peut soutenir ce dialogue qui roule sur les choses, parcequ'il connaît leur essence.

Il y a donc des noms naturels aux choses, et le premier venu n'est pas un bon instituteur de noms.

2° *La propriété du nom consiste dans l'imitation de la chose.*

Platon cherche ensuite en quoi consiste la propriété des noms, et il apporte des exemples pour montrer qu'elle réside dans l'imitation de la nature des choses.

Il commence par observer qu'il n'importe pas que la même chose soit exprimée par tel assemblage de lettres et de syllabes ou par tel autre, et qu'il y ait une lettre de plus ou une de moins; pourvu que dans le nom domine l'essence de la chose qu'il doit désigner. Il y a donc dans les noms des lettres accessoires et indifférentes qu'il faut savoir négliger, si l'on veut retrouver l'essence de la chose qu'ils représentent.

Je ne suivrai pas Platon dans les nombreux exemples qu'il apporte à l'appui de sa théorie. Ses explications sont toujours ingénieuses, mais souvent subtiles et forcées; et il n'en pouvait guère être autrement, vu l'époque à laquelle il a vécu. La science des étymologies ne peut être assise sur des fondements certains que par la comparaison de toutes les langues, et les Grecs, et surtout les contemporains de Platon, étaient bien loin de posséder cette vaste connaissance.

Quand Platon ne peut rendre raison de certains mots tels que πῦρ, feu, ὕδωρ, eau, il les renvoie à la langue des Barbares, pour me servir de son expression, et c'était précisément cette langue qu'il aurait fallu connaître pour expliquer sûrement les mots de la langue grecque.

Digitized by Google

Par exemple, lorsqu'on trouve que les mots πατὴρ, père, et μήτηρ, mère, existent presque dans toutes les langues, il ne reste plus qu'à chercher la raison de leurs syllabes radicales.

Platon s'appuie encore sur le principe d'Héraclite pour expliquer un grand nombre de mots; mais ce principe suppose que toutes choses sont dans un mouvement et un flux perpétuel, et je ne sais s'il aurait fallu en faire usage pour rendre raison des mots qui expriment les actes de l'intelligence.

3° *La raison des mots primitifs réside dans les lettres et les syllabes.*

En supposant que les mots signifiant *aller*, *couler*, *arrêter* expliquent la plupart des noms, on peut chercher quelle est la raison de ces racines elles-mêmes. On ne peut pas remonter de mot en mot jusqu'à l'infini et il faut nécessairement s'arrêter à un mot qui ne soit plus explicable par un autre, et qui soit le mot élémentaire.

La propriété des noms dérivés consiste en ce qu'ils représentent la nature de chaque chose : or cela doit être aussi vrai des noms primitifs.

Il faut donc que les auteurs des noms primitifs aient cherché à imiter les choses par la langue et la voix.

Le nom primitif est donc une imitation de la chose par la voix ; et cette imitation ne consiste pas dans la reproduction des sons des objets, mais de leur essence.

Par conséquent, c'est au moyen des lettres et des syllabes que les noms primitifs imitent l'essence des choses.

Ainsi le législateur a trouvé dans la lettre *r* un instrument pour peindre le mouvement; à cause de la mobilité de cette lettre, qui force la langue à vibrer avec beaucoup de force et de rapidité.

La lettre *i* convient à tout ce qui est subtil, et représente, par conséquent, l'esprit, qui est la chose la plus subtile et la plus pénétrante.

Les lettres sifflantes rendent tout ce qui présente l'idée de souffle et de vent.

Les lettres *d* et *t*, qui font éprouver une certaine pression à la langue, sont propres à exprimer le repos et l'arrêt.

La lettre *l* imite dans l'articulation le mouvement, l'acte de glisser.

La lettre *g* est propre à exprimer l'arrêt de ce mouvement.

La lettre *n* retenant la voix à l'intérieur sert à désigner l'intérieur des choses.

Platon dit que les lettres *a* et *é* sont deux sons imposants, mais c'est une explication trop vague; et il aurait fallu voir si l'*é* ne représentait pas la nature et par suite les notions de sentiment et de totalité, comme dans le mot *métér*, mère, et si l'*a* ne servait pas à exprimer un rapport; par exemple, celui de l'humanité avec Dieu.

La lettre *o* représente ce qui est rond ; c'est-à-dire le cercle, qui ini-

Digitized by Google

même est un rapport du fini avec l'infini : fini, puisqu'il n'a qu'une étendue limitée ; et infini, puisqu'il n'a ni commencement ni fin.

Il est à regretter que Platon n'ait pas cherché de même à comprendre la nature des autres lettres.

4° *Tous les noms ne sont pas nécessairement justes.*

Cratyle et d'autres philosophes prétendaient qu'un nom, s'il était véritable, devait être juste, et ils allaient jusqu'à soutenir que tous les noms l'étaient, ou bien qu'ils cessaient d'être des noms.

Il résultait de ce principe qu'on ne pouvait pas, si l'on parlait, parler faux, ou que l'on ne faisait que du bruit avec ses lèvres.

Mais, demande Platon, le nom et l'objet sont-ils la même chose ou deux choses différentes ? Ne peut-on pas rapporter à une chose l'image qui lui convient comme on peut aussi lui appliquer l'image qui ne lui convient pas ?

Si cela est fondé il s'ensuit que, dans le premier cas, on fait une application juste, et que, dans le second, on fait une application fausse.

Et, si cela est vrai des noms, cela l'est aussi des phrases, et, par suite, du discours.

Ainsi, pour les noms primitifs, on peut leur donner toutes les lettres et syllabes qui conviennent, et l'image qui en résultera sera bonne. Si, au contraire, on omet ou on ajoute quelques lettres ou quelques syllabes, il en résultera encore une image, il est vrai, mais une image qui ne sera pas parfaite.

Il y aura donc des noms bien faits et des noms mal faits.

Si l'on insiste et que l'on dise que la moindre modification détruit l'image, et, par conséquent, le nom, il faut observer qu'il y a deux espèces de choses, savoir : le nombre, qui devient différent aussitôt qu'on ajoute ou qu'on retranche une unité ; les qualités et les images, qui conservent leur essence quand même leur quantité change. Et même l'image, pour être image, ne doit pas entièrement représenter la chose, ou l'on doublerait inutilement les objets.

Il peut donc manquer quelque chose à une image, ou s'y trouver quelque chose de plus, sans qu'elle cesse pour cela d'être ce qu'elle est. Ainsi une lettre peut être introduite dans un mot sans qu'il cesse pour cela de représenter la chose, puisqu'il conserve, malgré cette addition, son caractère distinctif de nom.

5° *Les noms sont en partie conventionnels.*

Les noms n'étant pas des conventions purement arbitraires, et leur propriété venant de ce qu'ils imitent les choses, il faut que leurs lettres soient naturellement semblables aux choses, puisque les noms primitifs sont formés avec des lettres, et il faut que la nature fournisse les sons

Digitized by Google

convenables, comme elle les fournit effectivement, ainsi qu'on l'a montré plus haut.

Cependant on trouve dans les mots des lettres qui n'expriment point la nature des choses, et on ne laisse pas de comprendre ce qu'ils signifient.

Et, si l'on se comprend, c'est uniquement en vertu de la convention qu'on a faite, et qui devient la règle de la propriété du mot, parceque les lettres reçues par l'usage désignent aussi bien ce qu'elles n'imitent pas que ce qu'elles imitent.

Ainsi la convention et l'usage contribuent pour quelque chose au choix des mots, au moyen desquels nous exprimons nos pensées. Par exemple, il ne serait guère possible de trouver des noms convenables pour exprimer les nombres; et il faut bien s'en rapporter à une convention établie par les hommes, pour justifier le sens de cette sorte de noms.

6° *Les noms servent à enseigner les choses.*

Peut-on dire que les noms aient la vertu d'enseigner, et que quiconque sait les noms sache aussi les choses?

Comme le nom est semblable à la chose, il semble qu'on sache également ce qu'est celle-ci; puisque la connaissance des mêmes choses appartient à une seule et même science.

Il est clair que celui qui a trouvé les noms a aussi découvert les choses qu'il désignent, et que celui qui a composé les noms les a formés d'après sa manière de concevoir les choses; mais s'il ne les concevait pas bien et qu'il leur ait donné des noms conformes à sa manière de concevoir, nous ne pouvons, en le suivant, qu'être entraînés dans la même erreur.

Et la concordance des noms ne prouve pas que l'auteur ne s'est pas trompé; car, s'il est parti d'une fausse conception des choses, il se peut qu'il y ait de force ramené tout le reste.

En toute chose il faut s'assurer si le principe qu'on pose est juste ou s'il ne l'est pas, et, après l'avoir éprouvé, on peut avec sûreté en tirer toutes les conséquences qu'il renferme.

Ainsi, d'après le système d'Héraclite, les noms représentent les choses comme livrées à un mouvement et à un flux perpétuel; cependant il est des mots, comme *épistêmê* (science), qui expriment plutôt l'*arrêt* de l'ame *sur* les choses que son mouvement de concert avec elles, quoique peut-être les noms institués d'après le principe du mouvement universel soient plus nombreux.

Les noms, par conséquent, enseignent la nature des choses, mais, comme ils peuvent être mal établis, ils ne doivent pas nous dispenser d'étudier directement cette nature elle-même.

Digitized by Google

7° L'institution des noms appartient au législateur.

Ceux qui ont établi les noms primitifs avaient la connaissance des choses, puisqu'ils n'auraient pu les instituer sans cela. Mais au moyen de quels noms auraient-ils appris ou trouvé les choses, puisque les premiers mots n'existaient pas encore et que, d'autre part, on est convenu qu'on ne peut apprendre ou trouver les choses qu'à l'aide des noms?

Dira-t-on que c'est quelque puissance supérieure à celle de l'humanité, qui a établi les noms primitifs?

Mais, observe Platon, cette puissance, soit divine, soit démoniaque, aurait-elle pu se contredire en instituant deux espèces de noms, et ceux qui représentent les choses comme en mouvement, et ceux qui les représentent comme en repos?

Voilà donc la guerre déclarée entre les noms; les uns prétendant qu'ils sont seuls légitimes, les autres prétendant à la même légitimité.

A quels noms donner la préférence? Et d'après quel principe? Ce ne pourra pas être d'après d'autres noms, puisqu'il n'y en a pas.

Il faut donc chercher un principe indépendant des noms, qui fasse voir, en enseignant la vérité sur les choses sans le secours des noms, quels sont les véritables; ou ceux qui se rattachent au principe du mouvement, ou ceux qui se rapportent au principe du repos.

Or, le moyen le plus simple et le plus direct d'acquérir cette connaissance, c'est de *contempler les choses en elles-mêmes, et dans leurs rapports lorsqu'elles sont semblables*. Les noms, étant étrangers, ne peuvent nous montrer que ce qui est étranger.

Et si l'on peut connaître les choses en elles-mêmes et par leurs noms bien faits, la plus belle connaissance c'est, sans contredit, de chercher d'abord la vérité en elle-même et de s'assurer ensuite si le nom ou l'image y répond exactement.

Mais Platon ne dit pas quelle est cette manière d'étudier les choses en elles-mêmes. La dialectique donne bien le moyen d'aborder directement les notions primitives, de les éclaircir et de les comprendre dans leur pureté; mais, dans l'intelligence de l'homme, telle qu'elle est faite aujourd'hui, cette contemplation intellectuelle ne se fait pas sans le secours des mots. Or, dans le principe, il s'agissait de s'élever à la connaissance des choses sans l'aide des mots, ce qui serait possible si l'on pouvait sans eux penser la nature des choses. Mais, sans les mots, tout est obscur et confondu dans l'intelligence, nulle connaissance claire et étendue; on ne peut pas même, dans les nombres, parvenir à faire les plus simples combinaisons, en supposant encore qu'on pût concevoir seule l'unité. Il faut donc admettre que, dans la première intelligence qui a cherché à nommer les choses, il y a eu d'abord l'intention

Digitized by Google

d'attacher un sens aux sons de la voix, ensuite une aperception spontanée du rapport entre tel son et telle chose à dénommer. Ce qui n'est guère au pouvoir de l'homme livré à ses propres forces, et l'on est contraint ici, comme partout ailleurs, de recourir à une puissance supérieure qui a aidé l'homme à établir ce rapport.

Platon termine le *Cratyle* par une réfutation du principe d'Héraclite, et il montre que s'il était pris d'une manière absolue il détruirait même la connaissance.

En effet, comment une chose pourrait-elle être qui ne fût pas un moment de la même manière? Et, s'il y a un moment où elle demeure identique à elle-même, il est clair que, dans ce moment, elle ne passe pas.

De plus, une chose qui changerait sans cesse ne pourrait plus être connue de personne; car, tandis que la pensée chercherait à la saisir et à la comprendre, elle s'évanouirait et deviendrait autre. Il ne saurait donc y avoir de connaissance d'un être qui n'a pas une existence fixe et déterminée.

Il faut donc qu'il y ait quelque chose d'immuable et de substantiel dans les choses de ce monde, livré à un changement et à un antagonisme perpétuel, et cette substance nous porte invinciblement à en chercher une autre plus parfaite encore, qui est à l'abri de tout changement, la région du beau, du bon, et la cause de tout ce qu'il y a d'un et de substantiel dans les choses.

Digitized by Google

Digitized by Google

CRATYLE

OU

DE LA PROPRIÉTÉ DES NOMS.

HERMOGÈNE, CRATYLE, SOCRATE.

HERMOGÈNE. Veux-tu que nous fassions part de notre discussion à Socrate, qui se trouve là?

CRATYLE. Oui, si bon te semble.

HERMOGÈNE. Cratyle[1] que voici, Socrate, prétend que chaque chose a un nom qui lui est propre et lui convient par sa nature, et que le nom n'est pas un signe conventionnel formé de sons articulés, mais qu'il y a une propriété de termes naturelle qui se trouve la même chez tous les Grecs et chez tous les Barbares. Je lui demande donc si le nom de Cratyle est véritablement son nom ou s'il ne l'est pas. Il convient que c'est son nom. Et celui de Socrate? lui dis-je. — C'est Socrate, me répond-il. — En est-il de même des autres hommes, et le nom que nous donnons à chacun est-il bien le nom de chacun? — Non, pour toi, me dit-il, ton nom n'est pas Hermogène, quand même tous les hommes t'appelleraient ainsi. — Alors je

1 Cratyle était disciple d'Héraclite, et Platon l'avait entendu dans sa jeunesse.

Digitized by Google

l'interroge, curieux de connaître son opinion; mais il ne s'explique pas et se raille de moi en prenant un air réfléchi, comme s'il avait sur ce sujet des pensées qui, s'il voulait les exposer, me feraient tomber d'accord avec lui et parler comme il parle. Si tu sais donc expliquer les oracles de Cratyle, je t'écouterai volontiers; mais ce sera encore un plus grand plaisir pour moi d'apprendre ce que tu penses sur la propriété des noms, si toutefois tu consens à me le dire.

SOCRATE. O fils d'Hipponicus[1], Hermogène! c'est un vieux proverbe que les belles choses sont difficiles à apprendre, et vraiment ce n'est pas une petite affaire d'acquérir la science des noms. Encore si j'avais entendu la démonstration de Prodicus[2], qui coûte cinquante drachmes par tête, et qui, à ce qu'il assure, vous donne ce genre de connaissance, rien n'empêcherait que tu n'apprisses sur-le-champ la vérité sur la propriété des noms; mais, pour le moment, je n'ai entendu que sa démonstration à une drachme. Je ne puis donc savoir ce qui en est véritablement à ce sujet: toutefois je suis disposé à le chercher en commun avec toi et avec Cratyle. Quant à ce qu'il dit, qu'Hermogène n'est pas véritablement ton nom, je pense qu'il veut plaisanter; car il entend probablement que tu poursuis la fortune et qu'elle t'échappe toujours[3]. Mais, comme je viens de le dire, c'est un genre de connaissance qu'il est difficile d'acquérir, et il faut que nous examinions en commun cette question pour savoir si c'est toi qui as raison ou bien si c'est Cratyle.

HERMOGÈNE. Pour moi, Socrate, j'ai eu souvent des

1 Hipponicus, général athénien dans la guerre du Péloponnèse. Il avait laissé une riche succession que recueillit l'un de ses fils, Callias, de manière que Hermogène était resté dans la pauvreté.

2 Prodicus, sophiste, de l'île de Céos. Il avait été député plusieurs fois à Athènes, où, avec ses *démonstrations*, il avait gagné beaucoup d'argent. Voyez le *Protagoras*, où Platon se moque spirituellement de sa science de grammairien.

3 Hermogène veut dire en grec fils d'Hermès, dieu du gain.

Digitized by Google

discussions avec Cratyle et avec beaucoup d'autres, et je ne puis me persuader que la propriété du nom soit autre chose qu'une convention et qu'un accord ; car il me semble que, quel que soit le nom que l'on impose à un objet, il est le nom propre et que, si on cesse de s'en servir pour y substituer un autre, le second n'est pas moins propre que le premier : comme lorsque nous changeons les noms de nos esclaves, les nouveaux noms ne sont pas moins propres que les anciens ; puisqu'il n'est point d'objet qui ait un nom fondé sur la nature, mais sur la loi et la coutume de ceux qui s'en servent habituellement. S'il en est autrement, je suis prêt à me laisser éclairer et à écouter soit Cratyle soit tout autre.

SOCRATE. Peut-être as-tu raison, Hermogène ; mais examinons la chose. Tu dis que le nom que l'on impose à chaque objet est le nom de chaque objet.

HERMOGÈNE. C'est mon sentiment du moins.

SOCRATE. Qu'il soit imposé par un particulier ou par un État.

HERMOGÈNE. Je l'avoue.

SOCRATE. Quoi donc ! si je nomme un être quelconque, par exemple, si celui que nous appelons aujourd'hui homme, je l'appelle cheval ; et si celui que nous appelons à présent cheval, je l'appelle homme : le même être aura-t-il en général le nom d'homme et en particulier celui de cheval ? Et celui que l'on nomme en particulier homme, sera-t-il nommé en général cheval ? Est-ce ainsi que tu l'entends ?

HERMOGÈNE. Apparemment.

SOCRATE. Eh bien ! réponds-moi : crois-tu que l'on puisse dire vrai et dire faux ?

HERMOGÈNE. Je le crois.

SOCRATE. Y aura-t-il donc un discours vrai et un discours faux ?

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Le discours qui dit les choses comme elles

Digitized by Google

sont est-il vrai ? et celui qui les dit comme elles ne sont pas est-il faux ?

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Il est donc possible de dire par le discours ce qui est et ce qui n'est pas?

HERMOGÈNE. Assurément.

SOCRATE. Mais le discours vrai est-il vrai dans son entier, et est-il faux dans ses parties ?

HERMOGÈNE. Non, ses parties sont aussi vraies.

SOCRATE. Sont-ce les grandes parties qui sont vraies, et les petites ne le sont-elles pas, ou le sont-elles toutes?

HERMOGÈNE. Oui, toutes, du moins à mon avis.

SOCRATE. Y a-t-il, selon toi, dans le discours une autre partie plus petite que le nom ?

HERMOGÈNE. Non, mais c'est la plus petite.

SOCRATE. Ainsi le nom fait partie du discours vrai?

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Et elle est vraie, suivant ce que tu dis.

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. La partie d'un discours faux n'est-elle pas fausse ?

HERMOGÈNE. J'en conviens.

SOCRATE. Il est donc possible que le nom soit vrai ou faux, puisque le discours peut être l'un et l'autre?

HERMOGÈNE. Sans contredit.

SOCRATE. Le nom que chacun dit n'est-il pas le nom de chaque chose ?

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Y a-t-il aussi pour chaque chose autant de noms que chacun dit, et dans le temps où il les dit ?

HERMOGÈNE. Pour moi, Socrate, je fais consister la propriété du nom en ce que je puis appeler chaque objet de tel nom que j'ai institué, et que tu peux l'appeler de tel autre que tu as aussi institué. De même je vois quelquefois les cités désigner chacune les mêmes objets par un nom particulier, et cela s'observe non-seulement chez les

Digitized by Google

Grecs entre eux, mais encore entre les Grecs et les Barbares.

SOCRATE. Eh bien! voyons, Hermogène. Penses-tu aussi qu'il en est de même des choses et que l'essence de chacune est relative à l'individu; comme le voulait Protagoras, qui disait que l'homme était la mesure de toutes choses; ensorte qu'elles sont pour moi telles qu'elles me paraissent, et qu'elles sont pour toi telles qu'elles te paraissent; ou crois-tu qu'elles aient une essence fixe?

HERMOGÈNE. J'ai déjà été dans le doute, Socrate, et c'est ce qui m'a fait incliner vers l'opinion de Protagoras; cependant je ne pense pas qu'il en soit tout à fait ainsi.

SOCRATE. Mais quoi! as-tu déja incliné à penser qu'il n'y a pas d'homme tout à fait méchant?

HERMOGÈNE. Non, par Jupiter! mais je me suis souvent trouvé dans le cas de penser qu'il y a des hommes tout à fait méchants, et en assez grand nombre.

SOCRATE. Et n'en as-tu pas vu qui t'aient semblé tout à fait bons?

HERMOGÈNE. Oui, mais en très petit nombre.

SOCRATE. Mais ils t'ont paru tels.

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Comment l'entends-tu, est-ce que les bons sont tout à fait sensés et les méchants tout à fait insensés?

HERMOGÈNE. Il me le semble du moins.

SOCRATE. Mais, si Protagoras a raison, et s'il est vrai que les choses soient pour chacun telles qu'elles lui paraissent, est-il possible que nous soyons les uns sensés, les autres insensés?

HERMOGÈNE. Non certes.

SOCRATE. Tu es aussi, ce me semble, tout à fait persuadé que, s'il y a du bon sens et de la folie, il n'est pas tout à fait possible que Protagoras dise vrai: car un homme ne serait pas véritablement plus sensé qu'un autre, puisqu'il n'y a de vrai pour chacun que ce qui paraît à chacun.

HERMOGÈNE. Cela est comme tu dis.

Digitized by Google

SOCRATE. Tu n'es pas non plus, je pense, de l'avis d'Euthydème que tout est de même à la fois et toujours pour tout le monde : car il n'y aurait ni bons ni méchants si la vertu et le vice étaient de même et toujours pour tout le monde.

HERMOGÈNE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Par conséquent, si tout n'est point de même à la fois et toujours pour tout le monde et que l'existence de chaque chose ne soit point relative à chaque individu, il est évident que les choses ont une essence fixe, qui est relative à elles-mêmes; et qu'elles ne se rapportent pas à nous, ni ne dépendent de nous, ni ne varient au gré de notre imagination, mais qu'elles subsistent en elles-mêmes selon leur essence et leur nature.

HERMOGÈNE. Il me semble, Socrate, qu'elles sont ainsi constituées.

SOCRATE. Mais les choses pourraient-elles être ainsi par leur nature sans qu'il en fût de même de leurs actes, ou les actes mêmes ne sont-ils pas une espèce d'êtres?

HERMOGÈNE. Oui, les actes mêmes.

SOCRATE. Ainsi, les actes se font selon leur nature et non selon notre opinion. Par exemple, si nous entreprenons de couper quelque chose, pourrons-nous la couper comme il nous plaira et avec ce qu'il nous plaira; mais si nous prenons le parti de couper chaque chose comme sa nature veut qu'on la coupe, qu'elle soit coupée, et avec ce qu'il faut: n'est-il pas vrai que nous la couperons, nous réussirons et ferons bien, tandis que si nous allons contre sa nature nous ne réussirons pas et ne ferons rien?

HERMOGÈNE. La chose me paraît ainsi.

SOCRATE. De même, si nous voulons brûler quelque chose, il ne faut pas la brûler selon toute espèce d'opinion; mais selon l'opinion vraie : et celle-ci consiste à brûler chaque chose comme il faut qu'elle soit brûlée, qu'on la brûle, et avec ce qu'il faut?

HERMOGÈNE. Il est vrai.

Digitized by Google

SOCRATE. N'en est-il pas de même des autres actes?

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Mais parler, n'est-ce pas aussi un acte?

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Et parlera-t-on bien si l'on parle en ne prenant pour guide que son opinion; ou bien n'est-il pas vrai que si l'on dit les choses comme leur nature veut qu'on les dise, qu'elles soient dites, et avec ce qu'il faut, l'on fera et l'on dira quelque chose: sinon l'on se trompera et l'on ne fera rien?

HERMOGÈNE. La chose me paraît comme tu dis.

SOCRATE. Nommer, n'est-ce pas une partie de l'acte de parler; car ceux qui nomment prononcent des paroles?

HERMOGÈNE. Assurément.

SOCRATE. Nommer est donc un acte, puisque parler est un acte qui se rapporte aux choses?

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Et nous avons vu que les actes ne sont point relatifs à nous, mais qu'ils ont une nature qui leur est propre?

HERMOGÈNE. Il est vrai.

SOCRATE. Il faut donc aussi nommer les choses comme leur nature veut qu'on les nomme, qu'elles soient nommées, et avec ce qu'il faut, et non comme il nous plaira, si nous voulons être d'accord avec ce qui a été dit précédemment; de cette manière nous ferons et nommerons quelque chose, tandis qu'autrement nous ne ferons rien?

HERMOGÈNE. Il me le semble.

SOCRATE. Eh bien, ce qu'il faut couper, disons-nous, il faut le couper avec quelque chose?

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Et ce qu'il faut démêler, il faut le démêler avec quelque chose; et ce qu'il faut trouer, il faut le trouer avec quelque chose?

HERMOGÈNE. Sans doute.

Digitized by Google

SOCRATE. Et ce qu'il faut nommer, il faut le nommer avec quelque chose?

HERMOGÈNE. Il est vrai.

SOCRATE. Qu'est-ce avec quoi il faut trouer?

HERMOGÈNE. Une tarière.

SOCRATE. Et ce avec quoi il faut démêler les fils?

HERMOGÈNE. Un battant.

SOCRATE. Et ce avec quoi il faut nommer?

HERMOGÈNE. Un nom.

SOCRATE. Tu dis bien : le nom est donc une sorte d'instrument?

HERMOGÈNE. Certainement.

SOCRATE. Et si je te demandais : Quel instrument est-ce le battant, n'est-ce pas celui avec lequel nous démêlons les fils?

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Et que faisons-nous en démêlant les fils, ne démêlons-nous pas la trame et la chaîne qui se trouvent confondues?

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Pourras-tu dire la même chose de la tarière et des autres instruments?

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Peux-tu aussi en dire autant du nom; en nous servant du nom comme d'un instrument pour nommer, que faisons-nous?

HERMOGÈNE. Je ne saurais te le dire.

SOCRATE. Est-ce que nous ne nous apprenons pas quelque chose les uns aux autres, et ne démêlons-nous pas les choses dans leurs manières d'être?

HERMOGÈNE. Assurément.

SOCRATE. Le nom est donc un instrument qui sert à enseigner et à démêler les manières d'être, comme le battant qui sert au tissage.

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Le battant est-il un instrument de tissage?

Digitized by Google

HERMOGÈNE. Sans contredit.

SOCRATE. Un tisserand se servira donc bien du battant, c'est-à-dire en tisserand, et le maître se servira bien du nom, c'est-à-dire en maître.

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. De qui est l'ouvrage que le tisserand emploie habilement, lorsqu'il se sert du battant?

HERMOGÈNE. Du menuisier.

SOCRATE. Tout homme est-il menuisier, ou celui-là qu possède l'art de la menuiserie?

HERMOGÈNE. Celui qui possède cet art.

SOCRATE. De qui est l'ouvrage que celui qui perce des trous emploie habilement, lorsqu'il se sert de la tarière?

HERMOGÈNE. Du taillandier.

SOCRATE. Tout homme est-il taillandier, ou celui-là qui possède l'art de la taillanderie?

HERMOGÈNE. Celui qui possède cet art.

SOCRATE. Eh bien, de qui est l'ouvrage que le maître emploie lorsqu'il se sert du nom?

HERMOGÈNE. Je ne sais.

SOCRATE. Ne peux-tu me dire qui nous fournit les noms dont nous nous servons?

HERMOGÈNE. Non vraiment.

SOCRATE. Ne crois-tu pas que c'est la loi qui les fournit?

HERMOGÈNE. Cela est vraisemblable.

SOCRATE. Est-ce donc l'ouvrage du législateur que le maître emploie lorsqu'il se sert du nom?

HERMOGÈNE. Il me le semble.

SOCRATE. Tout homme te paraît-il être législateur, ou celui-là qui possède l'art de faire les lois?

HERMOGÈNE. Celui qui possède cet art.

SOCRATE. Il n'appartient donc pas, Hermogène, à tout homme d'imposer un nom, mais à un certain faiseur de noms; et, selon toute apparence, c'est le législateur qui de tous les artisans est le plus rare parmi les hommes.

HERMOGÈNE. Oui, il y a apparence.

Digitized by Google

SOCRATE. Allons, considère sur quoi se règle le législateur en imposant des noms. Reprends les exemples précédents. Sur quoi se règle le menuisier lorsqu'il fait le battant, n'est-ce pas sur la nature de l'opération par laquelle on démêle les fils?

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Mais quoi! si le battant se brise entre les mains de celui qui le fabrique, fera-t-il un nouveau battant en prenant pour modèle celui qui s'est brisé, ou la forme d'après laquelle il a fabriqué celui qu'il a brisé?

HERMOGÈNE. Il reprendra cette forme, je pense.

SOCRATE. N'aurons-nous pas très grande raison d'appeler cette forme le battant en soi?

HERMOGÈNE. Il me le semble.

SOCRATE. Lorsqu'il s'agit donc de fabriquer des battants pour des étoffes fines ou grossières, de fil ou de laine, ou d'une autre espèce, ne faut-il pas que tous aient la forme générale du battant et qu'ils reçoivent chacun une disposition particulière qui soit le mieux appropriée à chaque genre d'ouvrages?

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Et il en est de même des autres instruments. Celui qui a trouvé l'instrument naturellement propre à chaque genre d'ouvrages doit lui donner la matière qui lui permette de faire son travail; non celle qui lui plaira, mais celle que la nature du travail exige: car, la tarière, naturellement propre à chaque genre d'ouvrages, il faut, je pense, savoir l'exécuter avec du fer.

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Et avec du bois le battant naturellement propre à chaque genre d'ouvrages.

HERMOGÈNE. Il est vrai.

SOCRATE. En effet, ce me semble, chaque battant est par sa nature propre à chaque espèce de tissage, et de même pour les autres instruments.

HERMOGÈNE. Oui.

Digitized by Google

SOCRATE. Mais, mon cher ami, le législateur doit-il aussi savoir composer avec des sons et des syllabes le nom qui est naturellement propre à chaque chose et, en se réglant sur le nom en soi, doit-il créer et établir tous les noms, s'il veut être un véritable faiseur de noms? Que chaque législateur n'emploie pas les mêmes syllabes, c'est là ce qu'il ne faut pas ignorer : car chaque taillandier n'emploie pas non plus le même fer, quoiqu'il fabrique le même instrument pour le même objet; toutefois, lorsqu'il exécute la même forme et qu'il se sert d'un autre fer, il fait bien son instrument, qu'il le fasse soit ici soit chez les Barbares? N'est-il pas vrai?

HERMOGÈNE. Certainement.

SOCRATE. Tu penseras donc aussi que le législateur, soit ici soit chez les Barbares, pourvu qu'il représente l'idée du nom qui convient à chaque chose, quelles que soient d'ailleurs les syllabes qu'il emploie, ne sera pas moins bon législateur pour être de ce pays ou de tout autre?

HERMOGÈNE. Assurément.

SOCRATE. Quel homme verra si la forme convenable du battant se trouve dans un bois quelconque; est-ce celui qui l'a fabriqué, le menuisier, ou celui qui s'en servira, le tisserand?

HERMOGÈNE. Il est plus vraisemblable, Socrate, que c'est celui qui s'en servira.

SOCRATE. Quel est celui qui doit se servir de l'ouvrage du fabricant de lyres, n'est-ce pas celui qui saura le mieux présider à la confection de la lyre et juger ensuite si elle est bien ou mal faite?

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Qui est-ce?

HERMOGÈNE. Le joueur de lyre.

SOCRATE. Quel est celui qui doit juger de l'ouvrage du constructeur de navires?

HERMOGÈNE. Le pilote.

SOCRATE. Quel est celui qui doit présider à l'ouvrage

Digitized by Google

du législateur, et, lorsqu'il sera terminé, le jugera le mieux, soit ici soit chez les Barbares, n'est-ce pas celui qui doit s'en servir?

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. N'est-ce pas celui qui sait interroger?

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Et celui qui sait répondre?

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Or, celui qui sait interroger et répondre, lui donnes-tu un autre nom que celui de dialecticien?

HERMOGÈNE. Non, mais celui-là même.

SOCRATE. Le charpentier doit donc faire le gouvernail sous la direction du pilote, s'il veut qu'il soit bien fait?

HERMOGÈNE. Apparemment.

SOCRATE. Et le législateur, ce me semble, doit avoir pour directeur un dialecticien dans l'établissement des noms, s'il veut qu'ils soient bien établis?

HERMOGÈNE. Il est vrai.

SOCRATE. Il paraît, Hermogène, que ce n'est pas, comme tu le crois, une petite affaire que l'institution des noms, et que ce n'est pas l'ouvrage de gens médiocres ni du premier venu: et Cratyle a raison de dire qu'il y a des noms naturels pour les choses, et qu'il n'appartient pas à chacun d'être un artisan de noms; mais seulement à celui qui considère le nom naturel de chaque chose, et qui peut en représenter l'idée avec des lettres et des syllabes.

HERMOGÈNE. Je ne sais, Socrate, comment il faut résister à ce que tu dis; peut-être cependant il n'est pas facile de se rendre ainsi sur-le-champ, mais je crois que je me laisserais plutôt persuader si tu me montrais quelle est la propriété du nom que tu prétends être fondée dans la nature.

SOCRATE. Moi, mon cher ami, je ne prétends pas qu'il y en ait une de ce genre, et tu as oublié ce que j'ai dit un peu auparavant: c'est que je ne savais rien de tout cela, mais que je l'examinais avec toi. Or, en faisant cet

Digitized by Google

examen, toi et moi, nous trouvons maintenant, contrairement à ce qui nous a paru d'abord, que le nom a une propriété naturelle, et qu'il n'appartient pas à chaque homme de bien savoir l'imposer à une chose quelconque, n'est-ce pas?

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Ensuite il faut chercher, si tu desires le savoir, quelle est cette propriété du nom.

HERMOGÈNE. Mais vraiment je desire la connaître.

SOCRATE. Examine-la donc.

HERMOGÈNE. Comment faut-il donc faire?

SOCRATE. La manière la plus sûre, mon ami, ce serait d'examiner cette question avec des gens habiles, en leur donnant de l'argent et en y ajoutant des remercîments; je veux dire les sophistes à qui ton frère Callias a payé de grosses sommes: aussi passe-t-il pour un sage. Mais, puisque tu n'as pas eu l'héritage de ton père, il faut faire la cour à ton frère et le prier de t'enseigner la propriété des noms, qu'il a apprise de Protagoras.

HERMOGÈNE. Ce serait, Socrate, une absurdité de ma part de le prier, si, moi qui n'admets nullement la vérité de Protagoras, je faisais cas de ce qu'il a dit d'après cette vérité, et cherchais à le savoir.

SOCRATE. Eh bien, si ce parti ne te convient pas, il faut t'instruire auprès d'Homère et des autres poëtes.

HERMOGÈNE. Et Homère, Socrate, que dit-il sur les noms? En quel endroit en parle-t-il?

SOCRATE. En plusieurs, mais les plus beaux et les plus importants sont ceux où il distingue les noms que les dieux et les hommes donnent aux mêmes choses; ou crois-tu qu'en ces vers il ne dit rien de grand ni d'admirable sur la propriété des noms: car il est clair que les dieux désignent les choses avec une propriété de noms fondée dans la nature; n'es-tu pas de ce sentiment?

HERMOGÈNE. Je suis convaincu que s'ils nomment les

Digitized by Google

choses, ils le font avec propriété. Mais quels sont ces noms dont tu parles?

SOCRATE. Ne sais-tu pas qu'en parlant de ce fleuve de Troie qui avait un combat singulier avec Vulcain, il dit: « Ce fleuve que les dieux appellent Xanthe, et les hommes Scamandre[1] ?»

HERMOGÈNE. Oui, je le sais.

SOCRATE. Quoi donc! ne penses-tu pas que c'est une chose précieuse de savoir comment il y a plus de justesse à nommer ce fleuve Xanthe qu'à le nommer Scamandre? Et encore, si tu veux, au sujet de cet oiseau, lorsqu'il dit que « les dieux l'appellent chalcis, et les hommes cymindis[2], » crois-tu que ce soit une connaissance à dédaigner de savoir qu'il y a plus de propriété à nommer le même oiseau chalcis qu'à le nommer cymindis? Te citerai-je encore la colline appelée Batiéia et Myriné[3], et beaucoup d'autres endroits dans ce poëte et dans d'autres? Mais ce sont là peut-être des exemples trop difficiles à expliquer pour toi et pour moi. Les noms de Scamandrios et d'Astyanax, ce me semble, sont plus à la portée de l'homme, et il nous sera plus facile de voir en quoi consiste la propriété de ces noms, que le poëte dit être ceux du fils d'Hector; car tu connais sans doute les vers où se trouve ce dont je parle[4].

HERMOGÈNE. Assurément.

SOCRATE. Lequel de ces deux noms, à ton avis, Homère croit-il qu'il est plus juste de donner à l'enfant, celui d'Astyanax ou celui de Scamandrios?

HERMOGÈNE. Je ne saurais le dire.

SOCRATE. Vois de cette manière. Si l'on te demandait : Crois-tu que ce soient les plus raisonnables ou les plus insensés qui donnent les noms les plus propres?

1 *Iliade*, liv. XX, v. 74.

2 *Iliade*, liv. XIV, v. 291. C'est le nom d'un oiseau de proie à plumage cuivré.

3 *Iliade*, liv. II, v. 813.

4 *Iliade*, liv. VI, v. 402, et liv. XXII, v. 506.

Digitized by Google

HERMOGÈNE. Évidemment je dirais que ce sont les plus raisonnables.

SOCRATE. Et, dans les villes, sont-ce les femmes ou les hommes qui te paraissent les plus raisonnables, pour parler de l'espèce en général?

HERMOGÈNE. Ce sont les hommes.

SOCRATE. Sais-tu donc qu'Homère dit que l'enfant d'Hector était appelé Astyanax par les Troyens, et qu'il est clair qu'il était appelé Scamandrios par les femmes, puisque les hommes le nommaient Astyanax?

HERMOGÈNE. Cela est vraisemblable.

SOCRATE. Homère regardait-il aussi les hommes comme plus sages que les femmes?

HERMOGÈNE. Je le pense du moins.

SOCRATE. Pensait-il donc qu'il était plus juste de donner à l'enfant le nom d'Astyanax que celui de Scamandrios?

HERMOGÈNE. Il y a apparence.

SOCRATE. Voyons maintenant pourquoi; ou lui-même ne nous l'explique-t-il pas très bien en disant : « Car seul il défendait la ville et ses longues murailles[1];» c'est pour cela, ce me semble, qu'il était juste d'appeler le fils du sauveur l'Astyanax[2] de ce qui était sauvé par son père, comme parle Homère?

HERMOGÈNE. Il me le semble.

SOCRATE. Comment! Pour moi je ne l'entends pas, Hermogène; et toi, l'entends-tu?

HERMOGÈNE. Par Jupiter, ni moi non plus.

SOCRATE. Mais, mon cher, est-ce Homère lui-même qui a donné à Hector son nom?

HERMOGÈNE. Pourquoi?

SOCRATE. C'est que, selon moi, il a quelque rapport avec celui d'Astyanax, et que ces noms-là ressemblent à des noms grecs; car *anax* et *hectôr* signifient presque la

1 *Iliade*, liv. VI, v. 403, et liv. XXII, v. 507.

2 Astyanax veut dire chef de la ville.

Digitized by Google

même chose et semblent être tous deux des noms de rois, puisque, ce dont on est le chef, on en est le maître, *hectôr:* en effet, il est évident qu'on le gouverne, qu'on le possède et qu'on l'a, ou bien ai-je l'air de ne dire rien de solide et m'abusé-je moi-même en croyant saisir, pour ainsi dire, quelque trace de l'opinion d'Homère sur la propriété des noms?

HERMOGÈNE. Par Jupiter, tu ne te trompes pas, ce me semble, mais tu en as saisi quelque chose.

SOCRATE. Il me paraît juste d'appeler lion l'animal né d'un lion, et cheval celui qui est né d'un cheval. Je ne veux point parler des monstres, comme lorsqu'il naît d'un cheval quelque autre animal qu'un cheval; mais j'entends les animaux qui proviennent d'une espèce suivant l'ordre naturel. Si un cheval produit contre nature un veau, qui est le fruit naturel du taureau, il ne faut pas l'appeler poulain, mais veau. De même, je pense, il ne faut pas appeler homme ce qui n'est pas le produit naturel de l'homme, mais ce qui est conforme à son espèce. De même encore pour les arbres et toutes les autres choses. N'es-tu pas de cet avis?

HERMOGÈNE. Oui, je pense comme toi.

SOCRATE. Fort bien, mais prends garde que je ne t'induise en erreur; car, suivant le même raisonnement, ce qui naît d'un roi doit être appelé roi. Que la même chose soit exprimée par telles syllabes ou par telles autres, cela n'importe en rien; qu'il y ait encore une lettre de plus ou de moins, cela est encore indifférent, pourvu que l'essence de la chose domine dans le nom où elle est représentée.

HERMOGÈNE. Que veux-tu dire?

SOCRATE. Rien de compliqué. Tu sais que, lorsque nous disons les noms des lettres, nous ne nommons pas les lettres elles-mêmes, à l'exception de quatre, l'*e*, l'*u*, l'*o*, et l'*ô*. Pour les autres, soit voyelles, soit consonnes, tu sais que nous y ajoutons d'autres lettres pour former leurs

Digitized by Google

noms; mais pourvu que nous fassions entrer dans le nom de la lettre la valeur qu'elle exprime, on peut très bien lui donner ce nom qui nous la représentera. Prenons pour exemple le bêta. Tu vois que l'adjonction du *t*, de l'*é* et de l'*a* ne lui a fait aucun tort et ne l'a pas empêché de désigner la nature de cette lettre par le nom entier qu'a voulu le législateur : tant il a bien su imposer des noms aux lettres.

HERMOGÈNE. Tu me sembles dire vrai.

SOCRATE. N'en est-il pas de même du roi? Du roi naîtra un jour un roi, de l'homme bon un homme bon, d'un bel homme un bel homme, et ainsi du reste, chaque genre ayant toujours un produit semblable à lui-même s'il ne se fait rien de monstrueux. Il faut donc désigner les choses par les mêmes noms; mais il est permis d'en varier les syllabes, de manière que l'ignorant les prendra pour différents quoiqu'ils soient au fond les mêmes: comme les drogues des médecins, qui sont diversifiées par la couleur et l'odeur, nous paraissent différentes quoiqu'elles soient les mêmes, tandis que le médecin qui ne considère que la vertu des drogues les trouve les mêmes et ne se laisse point troubler par leurs accessoires; de même aussi peut-être l'homme versé dans la science des noms n'examine que leur vertu et ne se trouble pas de ce qu'une lettre est ajoutée, transposée ou retranchée, et même de ce que la vertu du nom réside dans des lettres tout à fait différentes. Ainsi, dans l'exemple que nous citions tout à l'heure, *Astyanax* et *Hector* n'ont de lettre identique que le *t*, et cependant ils signifient la même chose. Et *archépolis* (chef de la ville), quelle lettre commune a-t-il avec ces noms? Il désigne pourtant la même chose, et il y a beaucoup d'autres noms qui n'expriment qu'un roi; il y en a d'autres qui signifient un général, comme *Agis* (chef), *Polémarque* (chef de guerre), et *Eupolème* (bon guerrier). D'autres représentent un médecin *Iatroclès* (médecin célèbre), et *Acésimbrote* (qui

Digitized by Google

guérit les mortels). Nous en trouverions peut-être d'autres en grand nombre qui ne s'accordent ni pour les syllabes ni pour les lettres, mais qui par leur valeur expriment la même chose. Es-tu ou n'es-tu pas de ce sentiment?

HERMOGÈNE. Tout à fait.

SOCRATE. Il faut donc donner les mêmes noms aux produits naturels.

HERMOGÈNE. Assurément.

SOCRATE. Mais quel nom convient aux êtres contre nature, qui naissent sous la forme de monstres? Lorsque, par exemple, d'un homme bon et pieux il sort un impie, alors, comme dans le cas précédent où il s'agissait d'un veau engendré par un cheval, il ne faudra pas qu'il tire son nom de l'être qui le produit, mais de l'espèce à laquelle il appartient?

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Par conséquent, si d'un homme pieux il naît un impie, il faut lui donner le nom de son espèce,

HERMOGÈNE. Certainement.

SOCRATE. Il ne faut pas, ce me semble, lui donner le nom de *Théophile* (qui aime Dieu) ni celui de *Mnésithée* (qui pense à Dieu), ni aucun nom semblable, mais un autre qui signifie tout le contraire, si l'on veut que les noms aient de la propriété.

HERMOGÈNE. Assurément, Socrate.

SOCRATE. Ainsi encore le nom d'*Oreste*, Hermogène, paraît avoir de la propriété; qu'il ait été établi par quelque hasard ou par quelque poëte, puisqu'il exprime le caractère farouche, sauvage et *montagnard* (oreinos) de cet homme.

HERMOGÈNE. Il semble qu'il en soit ainsi, Socrate.

SOCRATE. Et celui de son père paraît être aussi un nom conforme à la nature.

HERMOGÈNE. Il y a apparence.

SOCRATE. En effet, Agamemnon a l'air d'être un homme capable de se livrer à des travaux et de les supporter pour

Digitized by Google

achever ses desseins à force de constance. La preuve en est dans le long séjour qu'il fit devant Troie sans se décourager et en restant à la tête de l'armée [1]. Aussi le nom d'*Agamemnon* montre-t-il que c'était un homme *admirable* (agastos) pour sa *persévérance* (épimonê). Peut-être aussi le nom d'Atrée est-il juste : car le meurtre de Chrysippe et sa conduite atroce envers Thyeste sont des actions nuisibles et funestes à la vertu. La signification du nom est un peu détournée et enveloppée, de manière qu'elle ne révèle pas à tout le monde le caractère de ce personnage; mais ceux qui ont l'intelligence des noms voient bien ce que signifie celui d'*Atrée :* car sous le rapport de l'*inflexible* (ateirês), sous celui de l'*audacieux* (atrestos), ou du *nuisible* (atêros), de toute manière le nom lui convient. Il me semble aussi qu'il y a de la convenance dans le nom de *Pélops :* car il signifie qu'un homme qui ne voit que ce qui est proche mérite d'être ainsi appelé [2].

HERMOGÈNE. Comment?

SOCRATE. Par exemple on accuse cet homme d'avoir fait périr Myrtile et de n'avoir su ni pressentir ni prévoir aucun des événements éloignés qui arriveraient à toute sa race, ni tous les malheurs qu'il lui causerait, ne voyant que ce qui est proche ou le moment actuel, c'est-à-dire *prochain* (pélas), lorsqu'il s'efforça d'obtenir à tout prix la main d'Hippodamie. Tout le monde trouvera aussi que le nom de *Tantale* est juste et naturel, si ce qu'on raconte de ce personnage est vrai.

1 On aurait un meilleur sens si l'on pouvait changer πλήθους en μένους ou en tout autre mot équivalent; on traduirait alors: La preuve de son énergie et de sa constance est dans le long séjour qu'il fit devant Troie. Mais, malheureusement, aucun manuscrit ne donne la moindre variante, et j'ai dû tirer le sens le plus plausible de la phrase telle qu'elle est.

2 Pélops, suivant Platon, est composé de *pélas*, proche, et de *ops*, œil, vue.

Digitized by Google

HERMOGÈNE. Qu'est-ce qu'on en raconte?

SOCRATE. Pendant sa vie, il éprouva de nombreux et de terribles malheurs, dont le terme fut la ruine complète de sa patrie, et après sa mort le rocher *suspendu* (talanteia) sur sa tête dans les enfers semble s'accorder merveilleusement avec son nom. On croirait aussi qu'on eût voulu l'appeler *très malheureux* (talantatos), et que pour déguiser son nom on lui eût donné celui de Tantale à la place de l'autre : c'est ce que semble avoir fait le hasard de la tradition. Le nom de Jupiter (Zeus), qui passe pour avoir été son père, paraît aussi être très bien institué, mais c'est ce qu'il n'est pas facile de comprendre. En vérité, le nom de Jupiter est pour ainsi dire un discours; et, le divisant en deux parties, nous nous servons tantôt de l'une, tantôt de l'autre : car les uns l'appellent *Zêna*, les autres *Dia*. Réunis, ces deux noms expriment la nature du dieu; et telle est, disons-nous, la fonction que le nom doit remplir. En effet, pour nous et tous les autres êtres il n'est point de cause de *vie* (zên) plus puissante que le maître et le roi de toutes choses. C'est pourquoi il est juste d'appeler ce dieu celui *par lequel* (dia on) la vie (zên) subsiste à jamais dans tous les êtres animés. Ce nom qui est un, comme je dis, a été divisé en deux parties (dia et zêna). Or celui qui entend dire que ce dieu est fils de *Saturne* (Cronos) prend cela d'abord pour un outrage; mais il est vraisemblable que Jupiter est né d'une vaste intelligence: car le nom de Cronos ne signifie pas un enfant (coros), mais ce qu'il y a de pur (catharos) et de non mélangé dans l'intelligence (noos). Saturne, à son tour, est fils d'*Uranus* (le ciel), comme on dit, et la vue qui se porte en haut est bien appelée *céleste* (ourania), *qui contemple les choses d'en haut* (horôsa ta anô); et ceux qui s'occupent des phénomènes célestes, Hermogène, prétendent que c'est de là que vient l'intelligence pure, et qu'Uranus a reçu un nom convenable. Si je me rappelais la généalogie d'Hésiode, et quel-

Digitized by Google

ques ancêtres de ces dieux qui remontent encore plus haut, je ne cesserais pas de te montrer en détail qu'il y a de la justesse dans les noms qu'on leur a donnés, jusqu'à ce que j'eusse éprouvé les effets de cette sagesse qui vient de me tomber subitement dans l'ame je ne sais d'où, et s'ils s'arrêteraient ou non.

HERMOGÈNE. Véritablement, Socrate, tu m'as l'air de rendre sur le champ des oracles comme les inspirés.

SOCRATE. Alors, Hermogène, je suis surtout redevable de ce talent à Euthyphron de Prospalte[1] : car j'ai passé une grande partie de la matinée avec lui, et je lui ai prêté l'oreille. Il paraît que, plein d'enthousiasme, il n'a pas seulement rempli mes oreilles de sa divine sagesse, mais qu'il s'est encore emparé de mon ame. Je crois donc que le parti que nous devons prendre c'est de profiter aujourd'hui de cette sagesse, et d'examiner ce qui nous reste encore à dire sur les noms. Demain, si nous le jugeons convenable, nous aurons recours aux conjurations et aux purifications en nous adressant à ceux qui s'entendent à ces cérémonies, soit prêtres, soit sophistes.

HERMOGÈNE. J'y consens : car j'écouterai volontiers ce qui reste encore à dire sur les noms.

SOCRATE. Oui, c'est là ce qu'il faut faire. Mais par où veux-tu que nous commencions, puisque nous nous sommes engagés dans un examen en forme pour voir si les noms eux-mêmes viendront nous confirmer que le hasard n'est pas tout dans leur institution et qu'ils ont une certaine propriété ? Les noms des héros et des hommes pourraient peut-être nous induire en erreur : car la plupart sont patronymiques et souvent ne conviennent pas à ceux qui les ont reçus, comme nous l'avons dit au commencement ; un grand nombre ont été donnés par forme de vœu, tels que *Eutychidès* (fortuné), *Sosie* (sauvé) et *Théophile* (aimé de dieu), et beaucoup d'autres. Je crois donc

1 Dème de la tribu Acamantide.

Digitized by Google

qu'il faut laisser de côté cette sorte de noms; mais il est vraisemblable que nous trouverons surtout les noms propres parmi ceux qui désignent les choses immuables et naturelles : car on a dû s'occuper avec un soin particulier de l'institution de ces noms, et peut-être quelques uns ont-ils été établis par une puissance plus divine qu'humaine.

HERMOGÈNE. Tu me parais avoir raison, Socrate.

SOCRATE. N'est-il donc pas juste de commencer par les dieux, et de voir comment on leur a donné justement ce nom de *dieux* (théoi)?

HERMOGÈNE. Cela est naturel du moins.

SOCRATE. Voici donc ce que je soupçonne. Les premiers habitants de la Grèce, à ce qu'il me semble, ne reconnaissaient pour dieux que ceux qui sont admis aujourd'hui par un grand nombre de Barbares, savoir : le soleil, la lune, la terre, les astres et le ciel; comme ils les voyaient tous se mouvoir continuellement et courir, ils les auront appelés *dieux* (théoi) de cette nature de *courir* (theîn) et auront imposé ce nom à toutes les autres divinités qu'ils reconnurent dans la suite. Ce que je dis là te semble-t-il solide, ou n'est-ce qu'une chose vaine?

HERMOGÈNE. Cela me paraît très solide.

SOCRATE. Après cela qu'examinerons-nous? Évidemment les démons, les héros et les hommes.

HERMOGÈNE. Les démons.

SOCRATE. Et vraiment, Hermogène, que peut signifier ce nom de démon? Vois si je te parais bien conjecturer.

HERMOGÈNE. Parle seulement.

SOCRATE. Sais-tu quels étaient ces démons, suivant Hésiode?

HERMOGÈNE. Je ne me le rappelle pas.

SOCRATE. Ne sais-tu pas non plus que, suivant lui, la race d'or fut la première race des hommes?

HERMOGÈNE. Pour cela, je me le rappelle.

SOCRATE. Voici ce qu'il en dit : « Or, depuis que le

Digitized by Google

» Destin a fait disparaître cette race d'hommes, on les » appelle démons, habitants sacrés de la terre, pleins de » bonté, tutélaires, gardiens des mortels. »

HERMOGÈNE. Pourquoi ?

SOCRATE. C'est qu'à mon avis il ne dit pas que cette race d'or fût réellement formée d'or, mais qu'elle était bonne et belle : et la preuve de ce que j'avance, c'est qu'il dit aussi que nous sommes une race de fer.

HERMOGÈNE. Tu as raison.

SOCRATE. Ne crois-tu pas qu'Hésiode, s'il voyait un homme de bien parmi ceux de nos jours, dirait qu'il est de cette race d'or ?

HERMOGÈNE. Vraisemblablement.

SOCRATE. Les gens de bien sont-ils autre chose que des sages ?

HERMOGÈNE. Ce sont des sages.

SOCRATE. Voilà, selon moi, ce que le poëte entend surtout par les démons ; et il les a appelés *démons* (daimones) parcequ'ils étaient sages, et *intelligents* (daêmones). C'est un mot de notre ancienne langue. Hésiode et beaucoup d'autres poëtes ont donc raison de dire que, lorsqu'un homme de bien meurt, il obtient une grande et glorieuse destinée et devient démon, en prenant ce nom dans le sens de sagesse ; et, moi aussi, je pense que tout homme qui réunit la science et la bonté est un démon pendant sa vie et après sa mort, et qu'on l'appelle ainsi à juste titre.

HERMOGÈNE. Et moi, Socrate, je crois être tout à fait de ton avis. Mais qu'est-ce que le *héros* (hêrôs) ?

SOCRATE. Cela n'est pas difficile à comprendre : car ce nom s'est peu détourné de son origine, et il montre la race de l'*amour* (érôs).

HERMOGÈNE. Comment l'entends-tu ?

SOCRATE. Ne sais-tu pas que les héros sont des demi-dieux ?

HERMOGÈNE. Eh bien ?

Digitized by Google

SOCRATE. Tous sont nés de l'Amour ou d'un dieu pour une mortelle ou d'un mortel pour une déesse : et si tu examines l'ancienne langue de l'Attique, tu le verras encore mieux; car elle te montrera que le nom de l'Amour, auquel les héros doivent leur naissance, a été peu altéré pour former le leur [1]. C'est là, sans doute, ce que signifie le nom de héros, à moins qu'il ne désigne des sages, des rhéteurs fameux et des dialecticiens habiles à *interroger* (érôtan) : car *eirein* veut dire *parler*. C'est pourquoi, comme je viens de le remarquer, dans le langage attique les héros se trouvent être des rhéteurs et des *questionneurs*, en sorte que la race des héros est une race de rhéteurs et de sophistes. Cela n'est point difficile à concevoir, mais, ce qui l'est davantage, c'est de voir pourquoi les *hommes* (anthrôpoi) ont été ainsi appelés. Pourrais-tu le dire?

HERMOGÈNE. Comment le pourrais-je, mon cher? Quand même je serais en état de le trouver, je ne m'en donnerais pas la peine; persuadé que tu le trouveras plutôt que moi.

SOCRATE. Tu comptes, à ce qu'il paraît, sur les inspirations d'Euthyphron?

HERMOGÈNE. Certainement.

SOCRATE. Tu as raison d'y compter. Aussi bien je crois en ce moment avoir une pensée ingénieuse, et je pourrais bien, si je n'y prends garde, me montrer encore aujourd'hui plus habile qu'il ne convient. Examine ce que je dis. Il faut d'abord remarquer, au sujet des noms, que souvent nous y insérons des lettres, d'autres fois nous en retranchons dans les mots avec lesquels nous voulons nommer quelque chose, et que nous changeons les accents aigus. Par exemple, *Dii phélos* (cher à Jupiter) : pour faire de cette phrase un nom, nous avons retranché un *i;*

1 L'alphabet grec ne contenait pas primitivement les voyelles longues, η (è), ω (ô).

Digitized by Google

et la syllabe marquée d'un accent aigu, nous la prononçons grave. Au contraire, dans d'autres mots, nous intercalons des lettres; et les syllabes qui sont graves, nous les rendons aiguës.

HERMOGÈNE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Or c'est là, ce me semble, ce qui est arrivé à ce nom d'homme, car d'une phrase on a fait un nom en retranchant un *a* et en rendant grave la dernière syllabe.

HERMOGÈNE. Comment l'entends-tu ?

SOCRATE. De cette manière. Ce nom d'*homme* signifie que les autres animaux ne savent ni examiner, ni comparer, ni observer ce qu'ils voient, mais que l'homme, en même temps qu'il *voit* (opôpe), observe (anathrei) et juge ce qu'il voit : c'est pour cela que, seul entre les animaux, l'homme a été appelé justement *anthrôpos*, c'est-à-dire celui qui *observe ce qu'il voit* (anathrôn a opôpe).

HERMOGÈNE. Après cela te demanderai-je ce que j'apprendrais avec plaisir?

SOCRATE. Sans hésiter.

HERMOGÈNE. Or il me semble qu'il vient quelque chose immédiatement après; car nous disons l'*ame* et le *corps* de l'homme.

SOCRATE. Comment ne le dirions-nous pas?

HERMOGÈNE. Essayons aussi d'expliquer ces mots comme les précédents.

SOCRATE. Tu me pries d'examiner l'*ame* (psychê), pour savoir si elle a reçu justement ce nom, et de faire ensuite de même pour le *corps* (sôma) ?

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Pour te répondre sur-le-champ, voici, selon moi, quelle a été la pensée de ceux qui ont ainsi appelé l'ame : tant qu'elle habite avec le corps elle est le principe de sa vie en lui donnant la faculté de respirer et en le *rafraîchissant* (anapsychon); mais aussitôt que le principe rafraîchissant l'abandonne, le corps périt et

Digitized by Google

meurt. Telle est, ce me semble, l'origine de ce mot *psyché*. Mais non, attends un peu, si tu veux bien : je crois entrevoir une explication qui sera mieux reçue chez Euthyphron, car je crains qu'on n'y dédaigne celle que je viens de donner et qu'on ne la trouve commune. Vois toi-même si elle te plaît davantage.

HERMOGÈNE. Dis seulement.

SOCRATE. Ce qui maintient et conduit la nature du corps et le fait vivre et marcher, crois-tu que ce soit autre chose que l'ame?

HERMOGÈNE. Non, rien autre.

SOCRATE. Mais quoi! penses-tu aussi, avec Anaxagore, qu'il y a une intelligence et une ame qui ordonne et maintient la nature de toutes les autres choses?

HERMOGÈNE. Je le pense.

SOCRATE. On a donc eu raison de donner ce nom à la puissance qui *voiture* (ochei) et *maintient* (échei) la nature et de l'appeler *physéché*, que, pour plus d'élégance, on a pu transformer en *psyché*.

HERMOGÈNE. Sans doute, et cette explication me paraît plus savante que l'autre.

SOCRATE. Elle l'est en effet; cependant il y a quelque chose d'étrange dans ce nom prononcé tel qu'il a été formé.

HERMOGÈNE. Mais que dirons-nous de celui qui vient ensuite?

SOCRATE. Tu veux parler du mot *corps?*

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Ce mot me paraît avoir plusieurs origines, suivant qu'on le change peu ou beaucoup. En effet, quelques uns prétendent que le corps est le *tombeau* (sêma) de l'ame où elle serait actuellement ensevelie; et comme il exprime ce que l'ame lui signifie, on l'appelle sous ce rapport *sêma* (signe). Cependant je crois que les disciples d'Orphée rapportent ce nom à la peine que subit l'ame en expiation de ses fautes, et qu'ils regardent l'enceinte cor-

Digitized by Google

porelle comme une prison où l'ame est *gardée* (sôzétai). Le corps est donc, comme son nom l'indique, *ce qui garde* (sôma) l'ame jusqu'à ce qu'elle ait acquitté sa dette, et de cette manière il n'est besoin de changer aucune lettre.

HERMOGÈNE. Ces explications, Socrate, me paraissent suffisantes : mais pourrions-nous, comme tu l'as fait tout à l'heure pour le nom de Jupiter, examiner de la même manière les noms des autres dieux, et voir quelle est leur propriété ?

SOCRATE. Par Jupiter, Hermogène, si nous étions raisonnables, ce qu'il y aurait de mieux à faire d'abord ce serait de déclarer que nous ne savons rien ni sur les dieux eux-mêmes ni sur les noms dont ils s'appellent entre eux ; car évidemment ceux qu'ils se donnent sont les véritables. Ensuite, le moyen de ne pas nous tromper ce serait, puisque nous ne savons rien sur ce sujet, de les nommer comme dans nos prières où la loi détermine de quels noms ils aiment à être appelés : et cela me paraît avoir été réglé sagement. Si tu le veux donc, livrons-nous à cet examen ; mais en protestant d'avance auprès des dieux que nous ne le porterons pas sur eux-mêmes, nous nous en sentons incapables, mais sur l'opinion que les hommes se sont faite des dieux en leur imposant des noms, et de cette manière notre conduite n'aura rien de blâmable.

HERMOGÈNE. Tu me sembles, Socrate, parler sagement ; faisons donc comme tu dis.

SOCRATE. Pour nous conformer à la loi, ne commencerons-nous pas p r *Hestìa* (Vesta) ?

HERMOGÈNE. Cela est juste.

SOCRATE. Quelle pouvait être la pensée de celui qui a institué le nom de Hestia ?

HERMOGÈNE. Par Jupiter, cela n'est pas facile à voir.

SOCRATE. Il se pourrait bien, mon cher Hermogène, que ceux qui les premiers ont établi les noms ne fussent

Digitized by Google

pas des esprits médiocres, mais des hommes qui sondaient la nature des choses et pensaient subtilement.

HERMOGÈNE. Comment ?

SOCRATE. C'est à de pareils hommes, selon moi, que se rapporte l'institution des noms; et, si l'on examine les mots étrangers, on ne trouvera pas moins ce que chacun signifie. Par exemple, pour celui dont il s'agit, ce que nous aplons *ousia*, essence, est appelé par certains peuples *ésia*, par d'autres *ósia*. D'abord on est fondé à supposer que c'est d'après le second de ces noms que l'essence des choses a été nommée Hestia, et que, si nous nommons Hestia ce qui participe à l'essence, par cette raison encore le nom de Hestia serait juste : car, nous aussi, à ce qu'il paraît, nous appelions anciennement l'essence *ésia*. En outre, si l'on considère les sacrifices, on verra que telle fut la pensée de ceux qui ont établi les noms; car il était naturel que Hestia fût honorée la première, avant tous les dieux, par ceux qui ont appelé Hestia l'essence de toutes choses. Quant à ceux qui ont dit *ósia*, il semblerait presque qu'ils ont eu la pensée d'Héraclite : que tout ce qui existe est en mouvement et que rien ne demeure, et que *ce qui pousse* (to ôthoun), étant la cause et le principe de ce flux, il a été juste de l'appeler *ósia*. Telle est, sur ce point, l'opinion de gens qui ne savent rien. Après Hestia il est juste d'examiner Rhéa et Cronos, quoique nous ayons déjà expliqué le nom de Cronos; mais peut-être n'est-ce rien, ce que je vais dire.

HERMOGÈNE. Quoi donc, Socrate ?

SOCRATE. O mon cher ! je vois un essaim d'explications savantes.

HERMOGÈNE. Qu'est-ce ?

SOCRATE. C'est une chose tout à fait ridicule à dire, mais qui, à mon avis, ne laisse pas d'avoir quelque vraisemblance.

HERMOGÈNE. Quelle est-elle enfin ?

SOCRATE. Il me semble voir Héraclite s'occupant de

Digitized by Google

quelque ancienne doctrine, et s'accordant avec Homère sur Rhéa et Cronos.

HERMOGÈNE. Comment l'entends-tu ?

SOCRATE. Héraclite dit que tout passe et que rien ne subsiste, et, comparant les choses au courant d'un fleuve, il prétend que *t'on n'entre pas deux fois dans le même fleuve.*

HERMOGÈNE. Il est vrai.

SOCRATE. Quoi donc ! es-tu d'avis qu'il avait une autre opinion qu'Héraclite, celui qui a placé Rhéa et Cronos parmi les ancêtres des autres dieux ; ou crois-tu que c'est au hasard qu'il leur a donné à tous deux des noms de *courants* (rheumata) [1] ? C'est dans ce sens qu'Homère appelle l'*Océan* le *père des dieux*, et *Thétys leur mère* [2]. Hésiode en dit autant, à ce que je crois ; de même Orphée dans certain endroit :

« L'Océan aux vagues majestueuses connut le premier » l'hymen et s'unit à Téthys, sa sœur, née de la même » mère. »

Vois comme ces opinions s'accordent entre elles et reviennent toutes à celle d'Héraclite.

HERMOGÈNE. Tu m'as l'air, Socrate, de dire quelque chose de solide ; cependant je ne vois pas ce que signifie le nom de *Téthys*.

SOCRATE. Mais il indique presque lui-même le nom déguisé de source ; car *ce qui est criblé* (diattômênon) et *ce qui est filtré* (êthouménon) est l'image d'une source : et c'est de ces deux mots que s'est formé celui de Téthys.

HERMOGÈNE. Cela est ingénieux, Socrate.

SOCRATE. Et pourquoi pas ! Mais quel nom prendrons-nous après celui-ci ? Nous avons expliqué celui de Zeus (Jupiter).

HERMOGÈNE. Oui.

1 Platon fait venir *Rhéa* de ῥεῖν, *couler ;* mais il n'indique pas l'étymologie de *Cronos* qu'il paraît dériver ici de κρουνος, *fontaine.*

2 *Iliade*, liv. XIV, v. 102.

Digitized by Google

SOCRATE. Passons alors à ses frères, Poseidôn (Neptune) et Pluton ; en même temps occupons-nous de l'autre nom qu'on donne à ce dernier.

HERMOGÈNE. Fort bien.

SOCRATE. Le nom de Poseidôn me paraît avoir été formé lorsque celui qui l'a institué remarqua que la mer par sa nature l'arrêtait dans sa marche et l'empêchait d'aller en avant, étant en quelque sorte une entrave pour ses pieds; et le dieu qui préside à cette puissance, il l'appela *Poseidôn:* de *posidesmos* (entrave des pieds). Probablement c'est pour raison d'élégance que ce nom contient *ei*. Mais peut-être n'est-ce pas là ce qu'il signifie et d'abord y avait-il deux *t* au lieu d'un *s*, ce qui faisait : le dieu *qui sait beaucoup* (polla eidôs). Peut-être aussi est-ce de l'action d'agiter que ce dieu a été nommé *l'Agitateur* (o seiôn), et l'on aura ajouté un *p* et un *d*. Quant au nom de *Pluton*, il exprime le don de la *richesse* (ploutos); parceque la richesse provient du sein de la terre : pour celui de *Haidés*, la plupart pensent qu'il signifie *invisible* (aeidês); et par crainte ils se servent de celui de Pluton.

HERMOGÈNE. Et toi, Socrate, que t'en semble?

SOCRATE. Je crois que les hommes se sont trompés en plusieurs manières sur la puissance de ce dieu, et qu'il ne doit point inspirer de crainte. Ce qui les remplit d'effroi, c'est qu'une fois qu'on est mort on ne revient plus de l'autre monde; et ce qui entretient encore leur terreur, c'est que l'ame se présente dépouillée de son corps devant ce dieu. Or il me semble que son pouvoir et son nom se rapportent à la même chose.

HERMOGÈNE. Comment?

SOCRATE. Je te dirai ce que je pense. Dis-moi, quel est le lien le plus fort pour retenir quelque part un être animé, quel qu'il soit, la force ou le desir?

HERMOGÈNE. Le desir, Socrate, est beaucoup plus puissant.

Digitized by Google

SOCRATE. Crois-tu que la plupart ne fuiraient point Haidès, s'il ne retenait ceux qui sont allés là-bas par le lien le plus fort ?

HERMOGÈNE. Cela est évident.

SOCRATE. C'est donc vraisemblablement par le desir qu'il les enchaîne, puisqu'il les retient par le lien le plus puissant, et non par la force.

HERMOGÈNE. Il y a apparence.

SOCRATE. N'y a-t-il pas plusieurs desirs ?

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. C'est donc par le plus puissant des desirs qu'il les retient, puisqu'il doit les arrêter par le lien le plus fort.

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Est-il quelque desir plus fort que celui d'un homme qui en fréquente un autre dans l'espoir de devenir meilleur par son commerce ?

HERMOGÈNE. Non, par Jupiter ! il n'en est point, Socrate,

SOCRATE. Disons donc par cette raison, Hermogène, qu'il n'est personne de l'autre monde qui ait envie de revenir dans celui-ci, pas même les Sirènes, et qu'elles sont retenues par le charme avec tous les autres morts : tant sont beaux, ce semble, les discours que Haidès leur sait tenir ; et, d'après ce que je viens de dire, ce dieu est un sophiste accompli et un grand bienfaiteur pour ceux qui habitent auprès de lui, puisqu'il procure encore tant de biens à ceux qui sont sur la terre : il doit donc abonder là-bas en richesses, et c'est ce qui l'a fait appeler Pluton. Quant à la volonté qu'il a de ne pas se trouver avec les hommes revêtus de leurs corps, mais d'entrer en commerce avec eux lorsque leur ame est délivrée des maux et des desirs du corps ; n'est-ce pas là, à ton avis, être philosophe et avoir bien compris que dans cet état il fixera les hommes par le desir de la vertu, tandis que, s'ils sont transportés par les passions et les folies du corps, son père

Digitized by Google

Cronos lui-même ne pourra pas les retenir près de lui en les attachant par les liens qui portent son nom [1]?

HERMOGÈNE. Cette explication, Socrate, ne paraît pas sans fondement.

SOCRATE. Ainsi, Hermogène, il s'en faut beaucoup que le nom de Haidês soit tiré de ce qui est *invisible* (aeidês); et c'est plutôt à cause de la propriété de *connaître* (eidénai) toutes les belles choses que le législateur a appelé Haidês de ce nom.

HERMOGÈNE. Fort bien. Mais que dirons-nous de Dêmêtra (Cérès), de Hêra (Junon), d'*Apollon*, d'*Athénê* (Minerve), de *Hêphaistos* (Vulcain), d'*Arês* (Mars), et de tous les autres dieux?

SOCRATE. Le nom de *Dêmêtra* me paraît avoir rapport aux aliments qu'elle nous procure et *donne* comme une *mère* (didousa mêtêr); celui de *Hêra* signifie *aimable* (eratê), et l'on dit, en effet, qu'elle est aimée de Zeus. Peut-être le législateur occupé des phénomènes célestes a-t-il caché le nom de l'*air* (aêr) sous celui de Hêra, en mettant la lettre du commencement à la fin : c'est ce qu'on peut voir en prononçant plusieurs fois de suite le nom de Hêra. La plupart ont peur du nom de *Pherréphatta* (Proserpine) et de celui d'*Apollon*, mais cela vient, ce me semble, de ce qu'ils ignorent la propriété de ces noms. Ainsi, altérant le premier, ils y lisent *Pherséphoné* (qui apporte le meurtre); et ce mot leur paraît sinistre, tandis qu'il exprime la sagesse de cette déesse. En effet, si les choses sont en mouvement, la sagesse consiste à les atteindre, à les saisir et à les suivre. Cette déesse aurait donc été appelée justement *Phérépapha* ou de quelque nom approchant, à raison de cette sagesse et de cet *attouchement de ce qui est emporté* (épaphê tou phéroménou). C'est aussi parcequ'elle ressemble au sage Haidês qu'elle est sa compagne. Mais aujourd'hui on altère son nom, de ma-

1 Ce sont les liens dont Jupiter avait enchaîné Saturne ou Cronos.

Digitized by Google

nière qu'on l'appelle Pherréphatta, parcequ'on a plus égard à la douceur du langage qu'à la vérité. Il en est de même du nom d'Apollon (celui qui détruit) ; et, comme je l'ai dit, la plupart redoutent le nom de ce dieu, comme s'il exprimait quelque chose de sinistre : ne l'as-tu pas remarqué ?

HERMOGÈNE. Sans doute, et tu dis vrai.

SOCRATE. Mais, selon moi du moins, il a été très bien institué par rapport à la puissance de ce dieu.

HERMOGÈNE. Comment?

SOCRATE. Je tâcherai de te dire ce que j'en pense. Il n'est pas possible de mieux représenter les quatre attributs de ce dieu par un seul nom, qui les comprenne tous et les exprime d'une certaine manière ; savoir : la musique, la divination, la médecine, et l'art de lancer les flèches.

HERMOGÈNE. Explique-toi ; car, à t'entendre, ce nom est un mot étrange.

SOCRATE. Non, mais parfaitement convenable, comme il convient à un dieu musicien. Car d'abord les purgations et les purifications, soit de la médecine, soit de la divination, les fumigations de soufre dans le traitement des maladies ou dans les opérations divinatoires, les ablutions et les aspersions dans les cas semblables, toutes ces choses se rapportent à une seule fin, qui est de purifier l'homme et dans son corps, et dans son ame. N'est-il pas vrai?

HERMOGÈNE. Assurément.

SOCRATE. Le dieu purificateur sera donc celui qui *lave* (Apolouôn) et *délivre* (Apoluôn) de ces deux sortes de maux ?

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Ainsi, sous le rapport de la délivrance et de la purification des maux qu'il opère comme médecin, on l'appellera *Apolouôn ;* mais, selon l'art divinatoire, c'est-à-dire l'art de trouver ce qui est vrai et *simple* (haploun), il sera juste de l'appeler comme on fait en Thessalie : car tous les Thessaliens donnent à ce dieu le nom de *Haplôn*

Digitized by Google

Ensuite, comme il est toujours sûr de ses coups, il est dans l'art de lancer les flèches *celui qui frappe toujours* (aei ballôn). Enfin, relativement à la musique, il faut observer que l'*a* signifie souvent ensemble, comme dans les mots *acolouthos* (suivant) et *acoitis* (épouse); et que le nom dont il s'agit marque la révolution du ciel qui se fait avec *ensemble* autour de l'axe du monde, et l'harmonie dans le chant qu'on appelle symphonie : car, disent des gens habiles dans la musique et dans l'astronomie, tous les phénomènes s'accomplissent ensemble dans la révolution du ciel suivant une harmonie. Or ce dieu qui préside à l'harmonie *dirige à la fois* (homopolôn) tous les mouvements qui ont lieu chez les dieux et chez les hommes. De même que *homoceleuthos* (ensemble-chemin) et *homocoitis* (ensemble-lit) sont devenus *acolouthos* et *acoitis*, en mettant *a* à la place de *homo;* ainsi on a formé le nom d'*Apollon* de *homopolôn*, en y insérant un *l :* parceque sans cela il présentait le sens d'un autre mot qui a quelque chose de fâcheux. C'est ainsi que l'entendent encore aujourd'hui certaines gens, faute d'avoir approfondi la signification de ce nom, et ils le redoutent comme exprimant la destruction. Mais la vérité est, comme je l'ai dit tout à l'heure, que le nom complexe de ce dieu comprend toutes ses attributions ; et il signifie ce qui est simple, ce qui frappe toujours, ce qui purifie et ce qui dirige à la fois. Le nom des *Muses* et en général celui de la *musique* paraît venir de *chercher* (môsthai) et marquer les recherches et la philosophie. Le nom de *Lêto* (Latone) semble être tiré de la douceur de cette déesse, parce qu'elle veut toujours ce qu'on lui demande [1]; mais peut-être faut-il l'appeler comme les étrangers : car plusieurs la nomment *Léthô,* et ceux qui prononcent ainsi semblent avoir eu en vue le caractère exempt de rigueur,

1 Platon a eu sans doute en vue le vieux verbe λῶ, λῇς, λῇ, qui signifie vouloir.

Digitized by Google

mais doux et *uni*, de cette déesse (leion êthos). *Artémis* (Diane) paraît signifier l'*intégrité* (artémês), la pureté, et se rapporte à l'amour de cette déesse pour la virginité. Peut-être aussi par ce nom a-t-on voulu désigner la déesse *qui connaît la vertu* (arétês histôr), ou peut-être encore celle *qui hait la fécondation* de la femme par l'homme (aroton misêsasa). C'est par quelqu'une de ces raisons ou par toutes ensemble que l'on a imposé ce nom à cette déesse.

HERMOGÈNE. Et que penses-tu de *Dionysos* (Bacchus) et d'*Aphrodité* (Vénus)?

SOCRATE. Ce sont là, fils d'Hipponicus, des questions difficiles. Les noms de ces divinités peuvent s'entendre d'une manière grave et d'une manière plaisante : pour le sens sérieux, demande-le à d'autres ; pour le sens frivole, rien ne nous empêche de le donner. Car les dieux aussi aiment la plaisanterie. Dionysos sera *celui qui donne le vin*, et il aura été nommé par plaisanterie *Didoinusos*. Et le *vin* (oinos), que la plupart des buveurs *s'imaginent* (oiontai) donner l'*esprit* (noûs) qu'ils n'ont pas, aura été très justement appelé *oionous*. Pour Aphroditê, ce n'est pas la peine de contredire Hésiode et je consens à dire avec lui qu'Aphroditê a reçu ce nom parcequ'elle est née de l'*écume* (aphros).

HERMOGÈNE. Cependant, Socrate, comme Athénien tu n'oublieras pas *Athénê* (Minerve), ni *Héphaistos* (Vulcain), ni *Arês* (Mars).

SOCRATE. Non probablement.

HERMOGÈNE. Non certes.

SOCRATE. Mais il n'est pas difficile de se rendre raison de son autre nom.

HERMOGÈNE. Quel est-il?

SOCRATE. Nous l'appelons aussi Pallas.

HERMOGÈNE. Sans contredit.

SOCRATE. Si donc nous pensions que ce nom vient de la danse militaire, nous aurions, ce me semble, quelque

Digitized by Google

raison d'être de ce sentiment : car, s'élever soi-même ou élever quelque autre chose de terre ou le lancer avec les mains, tout cela s'appelle *lancer* (ballein) et *bondir* (pallesthai), sauter et danser.

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Or le nom de Pallas dérive de ces mots.

HERMOGÈNE. Fort bien. Et son autre nom, qu'en dis-tu ?

SOCRATE. Celui d'Athênê ?

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Cela est plus difficile, mon cher. Il paraît que les anciens ont eu sur Athênê la même pensée qu'ont de nos jours les gens qui sont versés dans la connaissance d'Homère. En effet, la plupart d'entre eux disent que le poëte a représenté par Athênê l'esprit même et l'intelligence; et l'inventeur des noms semble avoir eu quelque chose de semblable en vue et même un sens plus élevé, c'est-à-dire la pensée divine (théou noêsis), comme qui dirait la *théonoa*, en mettant à la manière des étrangers un *a* à la place de l'*é* et en retranchant l'*i* et l'*s* de *noésis*. Mais peut-être aussi ne l'a-t-il appelée excellemment *théonoé* que parcequ'elle-même *pense les choses divines* (theia noousê). Rien n'empêche non plus de croire qu'il ait voulu la nommer *éthonoé*, comme étant la déesse *qui a l'intelligence dans les mœurs* (êthei noêsis). Or l'inventeur de ce nom ou ceux qui le suivirent y changèrent quelque chose pour le rendre plus beau, à ce qu'ils pensaient, et en firent Athênê.

HERMOGÈNE. Et celui de Hêphaistos, comment l'expliques-tu ?

SOCRATE. M'interroges-tu sur ce dieu qui connaît si bien la lumière ?

HERMOGÈNE. Apparemment.

SOCRATE. Tout le monde voit clairement qu'il est *le lumineux* (phaistos), en ajoutant un *é* à ce mot.

HERMOGÈNE. Cela est probable; à moins que tu n'aies encore une autre explication, comme cela pourrait bien être.

Digitized by Google

SOCRATE. Pour ne pas changer d'opinion, interroge-moi sur Arês.

HERMOGÈNE. Eh bien! je t'interroge sur ce nom.

SOCRATE. Arês, si tu veux, exprimera ce qui est *mâle* (arren) et ce qui est *courageux* (andreion); ou bien ce qui est dur et inflexible, ce qu'on appelle *inébranlable* (arraton), et dans ce sens le nom d'Arês convient parfaitement à un dieu si guerrier.

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Au nom des dieux, laissons de côté les dieux : aussi bien je crains d'en parler. Parmi les autres noms, propose-moi ceux que tu voudras: *afin que tu juges ce que valent les coursiers d'Euthyphron* [1].

HERMOGÈNE. C'est ce que je vais faire; mais je te demanderai encore une seule explication : celle du nom d'*Hermès*, puisque Cratyle prétend que je ne suis point Hermogène. Essayons donc d'examiner Hermès et de voir ce que signifie ce nom, afin que nous sachions si cet homme-là a raison.

SOCRATE. Mais il me semble que le nom d'Hermès a rapport au discours et que tous les attributs d'interprète (*herméneus*), de messager, de voleur, de rusé discoureur et de protecteur des marchands sont relatifs à la puissance de la parole. Or, comme nous l'avons dit précédemment, *parler* (eirein) c'est exercer la parole, et le mot *émêsato*, dont se sert souvent Homère, signifie inventer; c'est donc comme inventeur de la parole et du discours que le législateur nous impose ce dieu en nous disant : O hommes, celui qui a inventé la parole, vous l'appellerez à juste titre *Eirémês*. Mais nous, aujourd'hui, croyant sans doute embellir ce nom, nous disons Hermès. *Iris* aussi semble venir du même mot *eirein*, parce qu'elle est une messagère.

HERMOGÈNE. Par Jupiter! Cratyle me paraît avec raison

1 HOMÈRE, *Iliade*, liv. v, vers 221.

Digitized by Google

prétendre que je ne suis pas *Hermogène* (le fils d'Hermès); car je ne suis point un habile artisan de paroles.

SOCRATE. Mais il est vraisemblable, mon ami, que *Pan* est le fils d'Hermès, lui qui réunit deux natures.

HERMOGÈNE. Comment cela ?

SOCRATE. Tu sais que la parole exprime *toutes choses* (pan), qu'elle roule et circule toujours ; et elle est double, vraie et fausse.

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Ainsi la partie vraie de la parole a quelque chose de lisse et de divin, elle réside là-haut parmi les dieux ; la partie fausse habite ici-bas dans la plupart des hommes, elle est rude et tient de la nature du bouc : car c'est dans la vie de bouc que la plupart des fables et des mensonges prennent naissance.

HERMOGÈNE. Assurément.

SOCRATE. C'est donc avec raison que celui qui exprime toutes choses et circule toujours est *Pan aigolos* (tout gardeur de chèvres), le fils à deux natures d'Hermès, lisse par sa partie supérieure, rude et semblable à un bouc dans les parties inférieures. Ainsi Pan est la parole ou le frère de la parole, puisqu'il est le fils d'Hermès, et il n'est pas étonnant qu'un frère ressemble à son frère. Mais, comme je le disais, bienheureux Hermogène, laissons là les dieux.

HERMOGÈNE. Eh bien ! puisque tu le veux, Socrate, laissons les dieux de cet ordre; mais qu'est-ce qui t'empêche de t'occuper des divinités telles que le Soleil, la Lune, les Astres, la Terre, l'Éther, l'Air, le Feu, l'Eau, les Saisons et l'Année ?

SOCRATE. C'est une grande tâche que tu me proposes ; cependant, si cela peut t'être agréable, je l'accepte.

HERMOGÈNE. Oui, tu me feras plaisir.

SOCRATE. Par où veux-tu donc commencer ? Par le soleil (hêlios), en suivant l'ordre de ton énumération ?

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Ce nom semble s'expliquer plus facilement

Digitized by Google

si l'on prend sa forme dorienne; car les Doriens appellent le soleil *hatios*. Ce mot de halios se rapporterait donc à l'action du soleil, qui *rassemble* (halizein) les hommes aussitôt qu'il se lève; ou à sa révolution continuelle (aei eilein) autour de la terre, ou vraisemblablement aux diverses couleurs qu'il donne aux productions de la terre : car nuancer c'est *aiolein*.

HERMOGÈNE. Et la lune (sélênê), qu'en dis-tu?

SOCRATE. Ce nom semble presser Anaxagore.

HERMOGÈNE. Pourquoi?

SOCRATE. C'est qu'il semble rendre plus ancienne sa nouvelle doctrine, que la lune reçoit sa lumière du soleil.

HERMOGÈNE. Comment?

SOCRATE. Les mots *sélas* et *phôs* expriment la même chose (la lumière).

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Cette lumière que réfléchit la lune est toujours nouvelle et toujours ancienne, si les partisans d'Anaxagore disent vrai; car, puisque le soleil tourne autour d'elle, il lui envoie une lumière toujours nouvelle, mais celle du mois précédent est ancienne.

HERMOGÈNE. Il est vrai.

SOCRATE. Or beaucoup de gens emploient aussi le mot *sélanaia*.

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Comme la lune a une lumière toujours nouvelle et toujours ancienne, on aura pu l'appeler très-justement *sélaénonéoaia* : mais par syncope on a fait *sélanaia*.

HERMOGÈNE. C'est un nom dithyrambique, Socrate. Mais comment expliques-tu les mots *meis* (mois) et *astra* (astres)?

SOCRATE. Le mot *meis*, qui semble venir de *meiousthai* (diminuer), aurait pu se prononcer *meiés*; quant aux astres, ils paraissent tirer leur dénomination d'*astrapé* (éclair): et l'éclair, comme il éblouit (anastréphei)

Digitized by Google

les yeux, aura pu se dire *anastróphé* dont on a fait *astrapé* pour plus d'élégance.

HERMOGÈNE. Et ces mots *pur* (feu) et (*hydór*) eau?

SOCRATE. Le feu m'embarrasse. La muse d'Euthyphron pourrait bien m'avoir abandonné ou c'est un mot très-difficile. Vois donc quel expédient j'emploie dans toutes les questions de cette sorte qui me jettent dans l'embarras.

HERMOGÈNE. Quel est-il?

SOCRATE. Je vais te le dire. Réponds-moi. Pourrais-tu m'expliquer comment a été formé ce mot *pur?*

HERMOGÈNE. Non, par Jupiter.

SOCRATE. Fais attention à ce que je soupçonne. Je crois que les Grecs, et surtout ceux qui ont été soumis aux Barbares, ont emprunté à ces derniers beaucoup de noms.

HERMOGÈNE. Eh bien?

SOCRATE. Si l'on cherchait à expliquer ces noms au moyen de la langue grecque, et non au moyen de celle qui a fourni le nom, tu sais qu'on trouverait des difficultés.

HERMOGÈNE. Probablement.

SOCRATE. Vois donc si ce nom de *pur* (feu) n'est point barbare; car il n'est pas facile de le rattacher à la langue grecque, et nous savons que les Phrygiens se servent du même mot légèrement altéré: de même des mots *hydór* (eau), *cuôn* (chien) et de plusieurs autres.

HERMOGÈNE. Il est vrai.

SOCRATE. Il ne faut donc pas vouloir expliquer de force ces mots, quand même on pourrait en parler. C'est pour cette raison que j'écarte les mots *pur* et *hydór*. Quant à *l'air* (aêr), Hermogène, a-t-il été ainsi appelé parcequ'il *lève* (ai rei) les choses de terre, ou parcequ'il *coule toujours* (aei rei), ou parceque le vent provient de ce flux? car les poëtes désignent les vents par le mot *aétai*. Ainsi peut-être il signifie *ce qui s'écoule en vent* (pneumatorroun), *ce qui s'écoule en souffle*

Digitized by Google

(aêtorroun). Pour l'*éther* (aithêr), comme il *court toujours en circulant autour de l'air* (aei thei péri ton aêra réôn), on l'aura appelé justement *aeithéér*. Le mot *gê* (terre) montre plus clairement ce qu'il signifie si on le prononce *gaia*, car *gaia* veut dire *génératrice* (*gennêteira*); comme s'exprime Homère, puisqu'il prend *gégaasi* pour *gégennésthai* (être engendré). Fort bien. Mais quels noms viennent ensuite?

HERMOGÈNE. Les *saisons* (hôrai) et *l'année* (éniautos, étos).

SOCRATE. Le mot *hôrai*, il faut le prononcer suivant l'ancienne langue de l'Attique; si l'on veut en connaître l'origine probable : car les saisons sont des *limites*, parcequ'elles déterminent les hivers, les étés, les vents et les productions de la terre : et c'est comme *choses déterminantes* (horizousai) qu'on les aura appelées justement *horai*. Les mots *éniautos*, *étos* semblent avoir le même sens : car ils signifient ce qui met au jour les choses qui poussent ou naissent, et *les éprouve en soi-même* (auto en autô exetazon); et, comme nous avons vu précédemment qu'on avait divisé en deux le nom de Jupiter, les uns disant *zêna*, les autres *dia*, de même les uns ont dit *éniautos*, parceque l'année éprouve en elle-même (en autô), les autres *étos*, parcequ'*elle éprouve* (étazei). Mais la phrase entière est ce qui éprouve en soi-même, et, quoiqu'elle soit une, on l'aura partagée pour en faire les deux noms *éniautos* et *étos*.

HERMOGÈNE. En vérité, Socrate, tu fais beaucoup de progrès.

SOCRATE. Il me semble en effet que j'avance beaucoup en sagesse.

HERMOGÈNE. Assurément.

SOCRATE. Tout à l'heure tu en parleras encore mieux.

HERMOGÈNE. Après cette espèce de mots, j'entendrais avec plaisir expliquer quelle est la propriété de ces beaux noms qui se rapportent à la vertu : tels que *sagesse*

Digitized by Google

(phronêsis), *intelligence* (sunésis), *justice* (dicaiosunê), et beaucoup d'autres de ce genre.

SOCRATE. Tu réveilles là, mon ami, une race terrible; cependant, puisque j'ai revêtu la peau de lion, il ne faut pas que je m'effraie, mais que je passe, ce me semble, à l'examen de la sagesse, de l'intelligence, de la connaissance et de la science, et de tous ces autres noms que tu appelles beaux.

HERMOGÈNE. Sans doute il ne faut pas que nous reculions.

SOCRATE. Oui, par le Chien, je crois n'avoir pas mal deviné en remarquant tout à l'heure que les hommes des temps les plus reculés qui ont institué les noms, comme la plupart des sages de nos jours, à force de se retourner en tout sens dans la recherche de la nature des choses, sont toujours saisis de vertige, et qu'ils s'imaginent ensuite que ce sont les choses qui tournent et se meuvent absolument. Et la cause de cette opinion, ils ne l'attribuent pas à la manière dont ils sont affectés intérieurement; mais à la nature des choses: supposant, non qu'elles ont quelque chose de fixe et de stable, mais qu'elles sont dans un flux et un mouvement continuel, pleines de révolutions et de générations.

HERMOGÈNE. Comment cela, Socrate?

SOCRATE. Tu n'as pas remarqué peut-être que les noms cités tout à l'heure expriment des choses qui sont dans un mouvement, un flux et une génération absolue.

HERMOGÈNE. Je ne m'en étais pas aperçu.

SOCRATE. Et d'abord ce nom que nous avons cité en premier lieu se rapporte tout à fait à des choses de cette nature.

HERMOGÈNE. Lequel?

SOCRATE. La *sagesse* (phronêsis): car c'est la *pensée du mouvement et du flux* (phoras, rhou noêsis). On peut aussi supposer que c'est *ce qui aide au mouvement* (phoras onêsis), et de toute manière ce mot exprime le

Digitized by Google

mouvement. La *connaissance* (gnômê), si tu veux, indique l'examen et la *considération de la génération* (gonês nômêsis) : car *nôman* signifie aussi *examiner* (scopein). La *pensée* (noêsis), si tu veux encore, c'est le *desir du nouveau* (néou ésis) : or, des choses qui sont nouvelles, ce sont des choses qui deviennent toujours ; et celui qui a fait le nom de *néoésis* a voulu montrer que l'ame desire ce renouvellement ; car on ne disait point anciennement *noésis*, mais ce mot avait deux *é* au lieu d'un *é* : *néoésis*. La *tempérance* (sôphrosunê) c'est la *conservation de la sagesse* que nous venons d'examiner (sôtêria phronêséôs). La *science* (épistêmê) montre que l'ame digne d'être citée suit les choses dans leur mouvement, sans les quitter et sans les devancer ; c'est pour cela qu'il faut retrancher de ce mot un *é* et le prononcer *pistêmê* (fidèle). L'*intelligence* (sunésis) semble être la même chose que le *raisonnement* (syllogismos) ; lorsqu'on dit *comprendre* (suniénai), c'est tout à fait comme si l'on disait *savoir* (épistasthai) : car le mot *suniénai* signifie que l'ame marche avec les choses. La *sagesse* (sophia) indique aussi que l'ame atteint le mouvement, mais ce mot a quelque chose de plus obscur et de plus étranger. Il faut se rappeler que les poëtes disent souvent d'une chose qui se met promptement à avancer : *Elle s'est élancée* (ésuthê). Or *soos* (prompt) était le nom d'un homme illustre de Lacédémone : car les Lacédémoniens se servent de ce mot pour exprimer un *élan rapide*. Ainsi la sagesse (sophia) signifie que l'ame atteint le mouvement (soos épaphê). Le *bien* (agathon) est un mot qui représente ce qu'il y a d'*admirable* (agaston) dans toute la nature. Comme les choses se meuvent, les unes ont de la vitesse et les autres de la lenteur ; ainsi toutes ne sont pas promptes, mais il y en a qui possèdent cette qualité à un degré admirable : *agathon* est donc la dénomination de ce qui est admirable *par sa rapidité* (tou thoou agaston).

Quant à la *justice* (dicaiosunê), c'est l'*intelligence*

Digitized by Google

du juste (dicaiou sunésis), comme il est facile de le voir; mais le mot *dicaios* lui-même est difficile : car les opinions semblent s'accorder jusqu'à un certain point, puis se diviser au delà. Ceux qui pensent que tout est en mouvement supposent que la plus grande partie de l'univers est telle qu'elle ne fait que passer, mais qu'elle est traversée par un principe qui produit tous les phénomènes; et que ce principe est très prompt et très subtil : qu'il ne pourrait, en effet, traverser le tout en mouvement, s'il n'était d'une assez grande subtilité pour que rien ne l'arrête, et d'une assez grande vitesse pour que les autres choses semblent être en repos auprès de lui. Or, puisqu'il gouverne toutes les autres choses *en les parcourant* (diaiôn), c'est avec justesse qu'on l'a appelé *dicaion*, en insérant un *c* dans ce mot pour le rendre plus doux à la prononciation. Jusqu'ici, comme nous l'avons dit tout à l'heure, on s'accorde sur la signification du mot *dicaios*. Pour moi, Hermogène, attendu que je tiens à ce mot, je me suis informé en secret de tout ce qui le concerne et j'ai appris que le *juste* est la même chose que la *cause*, c'est-à-dire ce par quoi (di'o) tout est produit; et c'est pour cela, m'a-t-on dit en particulier, que le mot de *dicaion* est convenable. Après avoir entendu ces paroles, je ne laisse pas de demander doucement : S'il en est ainsi, mon ami, qu'est-ce donc que le juste? Alors j'ai l'air d'un homme qui pousse trop loin les questions et qui franchit toutes les bornes. On prétend que j'en ai assez appris et entendu; et cependant, pour satisfaire ma curiosité, l'un parle dans un sens, l'autre dans un autre, et l'on ne s'accorde plus. L'un, par exemple, dit : Le juste c'est le soleil; en effet, lui seul gouverne les êtres *en les pénétrant* et *en les échauffant* (diaiôn, kaiôn). Et lorsque je me fais un plaisir de communiquer à un autre cette explication parce-qu'elle me semble belle, cet homme se moque de moi et me demande si je crois qu'il n'y a plus de justice parmi les hommes lorsque le soleil est couché. Et lorsque j'in-

Digitized by Google

siste auprès de lui pour savoir ce qu'il pense, il me dit : Le juste, c'est le feu; mais cela n'est pas facile à comprendre. Un troisième soutient que ce n'est pas le feu, mais la chaleur qui se trouve dans le feu. Un quatrième se moque de toutes ces opinions et prétend que le juste est ce que dit Anaxagore; à savoir, l'intelligence : car, dit-il, l'intelligence est souveraine, et, sans se mêler à rien, gouverne toutes choses *en les pénétrant* (diaiôn). Alors, mon ami, je me trouve dans une plus grande incertitude qu'avant d'avoir cherché à savoir ce que c'est que le juste. Mais notre philosophe pense que c'est là la raison qui a fait instituer ce nom que nous examinons.

HERMOGÈNE. Il me semble, Socrate, que tu répètes ce que tu as entendu dire et que tu ne parles pas d'après toi-même.

SOCRATE. Mais n'est-ce pas ce que j'ai fait pour les autres noms?

HERMOGÈNE. Non, pas tout à fait.

SOCRATE. Écoute donc; aussi bien je pourrais peut-être encore te faire croire que sur le reste ce n'est pas l'opinion d'un autre que j'exprime. Après la justice, quel nom nous reste-t-il à examiner? Nous n'avons pas encore, je crois, expliqué celui de *courage* (andreia). En effet, l'injustice (adicia) est un obstacle à *ce qui pénètre* (adiaiôn); mais le mot *andreia* montre qu'il a été fait pour le courage dans le combat, et, si les choses s'écoulent, il ne peut y avoir d'autre lutte que le courant opposé : par conséquent, si l'on retranche le *d* du mot *andreia*, celui qui s'en forme, *aneria*, exprime la fonction même du courage (résistance à un courant). Il est donc évident que le courage n'est pas un courant opposé à toute espèce de courant, mais à celui qui est dirigé contre la justice : car sans cela le courage ne serait plus une chose louable. Les noms de *mâle* (arrên) et d'*homme* (anêr) ont beaucoup de rapport avec les précédents, comme signifiant le *courant de bas en haut* (anô rhoê). La *femme* (gunê) me

Digitized by Google

paraît exprimer la *génération* (gonê). Le mot de femelle (thêlu) me semble venir de celui de *mamelle* (thêlê): car la mamelle, Hermogène, fait pousser (tethêlénai) ce qu'elle arrose.

HERMOGÈNE. Il y a apparence, Socrate.

SOCRATE. Et le mot même de *thallein* me paraît représenter la croissance des jeunes gens en ce qu'elle a de rapide et d'instantané; c'est ce qu'a imité, pour ainsi dire, celui qui a composé ce mot de *thein* et d'*allesthai* (courir et s'élancer). Mais tu ne vois pas comme je m'écarte de mon sujet, après avoir pris un chemin tout uni; cependant il nous reste encore à traiter un grand nombre de noms importants.

HERMOGÈNE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Et l'un d'eux, c'est le nom d'*art* (technê); il faut voir ce qu'il signifie.

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. N'exprime-t-il pas la *manière d'être de l'esprit* (hexis nou), si l'on retranche le t et qu'on insère un *o* entre le *ch* et l'*n* ainsi qu'entre l'*n* et l'*é* (échonoê)?

HERMOGÈNE. C'est là une explication subtile, Socrate.

SOCRATE. Ne sais-tu pas, mon cher, que les noms primitifs ont été défigurés par ceux qui ont voulu les rendre plus magnifiques en ajoutant ou en retranchant des lettres pour raison d'harmonie et en les tourmentant de toutes les manières par les changements qu'apportent soit l'amour de l'élégance, soit le temps? Ainsi, dans le mot de *catoptron* (miroir), la lettre *r* qu'on a intercalée ne te paraît-elle pas déplacée? Mais c'est là, il me semble, ce que font ceux qui, sans s'inquiéter de la vérité du sens, ne songent qu'à faciliter la prononciation, de sorte qu'à force d'ajouter aux noms primitifs ils finissent par mettre tout le monde dans l'impossibilité de découvrir la signification première du mot. Ainsi, encore, ils disent *sphinx* au lieu de *phinx*, et il y a une foule d'autres exemples.

Digitized by Google

HERMOGÈNE. Cela est comme tu dis, Socrate.

SOCRATE. D'un autre côté, si l'on permet d'ajouter et de retrancher ce que l'on veut aux noms, on aura une grande facilité d'accommoder toute espèce de noms à toute espèce de choses.

HERMOGÈNE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Oui, je dis vrai; mais il faut, ce me semble, garder une mesure, et c'est à toi qu'il convient d'exercer ici une sage surveillance.

HERMOGÈNE. Je le voudrais bien.

SOCRATE. Et moi je te le conseille, Hermogène; mais ne va pas, mon cher, m'examiner avec un soin trop minutieux, et *n'énerve pas mon courage* [1]: car je vais couronner tout ce que j'ai dit lorsque j'aurai expliqué le mot *méchané*, qui vient après celui de *techné*. *Méchané* (industrie) me paraît exprimer l'action de *pousser bien avant jusqu'au bout* (anein) et la *longueur* (mêcos) signifie bien avant; c'est donc de ces deux mots *mécos* et *anein* que l'on a formé celui de mêchanê. Mais il faut, comme je viens de le dire, arriver au couronnement de nos explications : car il faut chercher ce que signifient *arété* (vertu) et *cacia* (vice). Je n'aperçois pas encore le sens de l'un de ces mots; mais je crois voir clairement celui de l'autre, puisqu'il s'accorde avec tout ce qui précède. En effet, si les choses sont en mouvement, tout *ce qui va mal* (cacôs iôn) sera un *vice* (cakia). Et lorsque cela arrive dans l'âme, c'est-à-dire lorsqu'elle se dirige mal vers les choses, c'est alors surtout que ce mouvement mérite d'être appelé *cacia*. Mais en quoi consiste ce mauvais mouvement c'est ce que me paraît aussi montrer le mot *deilia* (lâcheté), que nous n'avons pas encore expliqué, et que nous avons passé, tandis qu'il aurait fallu l'examiner après le mot *andreia*. Au reste, je vois que nous en avons omis beaucoup d'autres. La *lâcheté* ex-

1 HOMÈRE, *Iliade*, liv. VI, vers 165.

Digitized by Google

prime donc que c'est un lien plus fort pour l'ame; car le mot *tion* signifie force. Ainsi la lâcheté sera le lien le plus fort et le plus puissant de l'ame; comme l'*incertitude* (aporia) est aussi un mal, et en général tout ce qui empêche d'*aller* et d'*avancer* (iénai, poreuesthai). C'est pourquoi l'expression *aller mal* semble montrer que l'on est arrêté et entravé dans son mouvement; et lorsque cela arrive à l'ame, elle est remplie de vice. Or, si le nom de vice s'applique à un pareil état, la *vertu* (arétê) sera l'état contraire, et signifiera d'abord un mouvement facile, ensuite le cours perpétuellement libre d'une ame honnête; en sorte que *ce qui coule toujours* (aei réon) sans être arrêté et sans être entravé dans son cours a reçu, ce semble, cette dénomination, et c'est avec justesse qu'on a dit *aeireité*. Mais peut-être aussi ce mot veut-il dire *préférable* (hairétê), parceque la vertu est l'état qu'il faut *choisir de préférence* (hairétôtatê): d'où par contraction on a fait *arété*. Tu vas probablement m'accuser encore de forger des explications. Je réponds que si l'explication que j'ai donnée du mot *cacia* est fondée, celle du mot *arété* est juste pareillement.

HERMOGÈNE. Et le mot *cacon* (mal), qui t'a servi à en expliquer plusieurs, que peut-il signifier?

SOCRATE. Par Jupiter, c'est un mot qui me paraît étrange et difficile à expliquer. Aussi vais-je recourir à mon expédient.

HERMOGÈNE. Quel expédient?

SOCRATE. C'est de dire que ce mot a une origine barbare.

HERMOGÈNE. Et tu as raison, ce me semble. Mais, si tu le juges convenable, laissons ces mots et tâchons de voir la propriété des mots *calon* (beau) et *aischron* (laid).

SOCRATE. Le mot *aischron* semble s'expliquer de lui-même, puisqu'il s'accorde avec ce qui précède. En effet, l'inventeur des noms me paraît en général blâmer ce qui arrête et entrave le cours des êtres; et dans le cas actuel,

Digitized by Google

ce qui arrête toujours le cours (to aei ischon ton roun) a reçu le nom de *aeischoroun*, dont par contraction nous avons fait *aischron*.

HERMOGÈNE. Mais qu'est-ce que le mot *calon ?*

SOCRATE. C'est un mot plus difficile à comprendre. Cependant ce n'est qu'une affaire de prononciation et le changement de la quantité de l'*ou*[1].

HERMOGÈNE. Comment ?

SOCRATE. Ce nom semble désigner la pensée.

HERMOGÈNE. Que veux-tu dire ?

SOCRATE. Voyons ! quelle est, selon toi, la raison de la dénomination de chaque chose, n'est-ce point ce qui a institué les noms ?

HERMOGÈNE. Tout à fait.

SOCRATE. Ne sera-ce pas la pensée des dieux, ou celle des hommes, ou l'une et l'autre ?

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. *Ce qui a nommé les choses* (to calésan) et le *beau* (to calon) n'est-ce point la même chose, à savoir : la pensée ?

HERMOGÈNE. Il y a apparence.

SOCRATE. Or tout ce qui est l'ouvrage de l'intelligence et de la pensée n'est-il pas louable ; et ce qui ne l'est pas, lâmable ?

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. La médecine produit-elle des remèdes, et l'architecture des maisons ; ou comment l'entends-tu ?

HERMOGÈNE. Je l'entends ainsi.

SOCRATE. Le beau produira donc de belles choses ?

HERMOGÈNE. Il le faut bien.

SOCRATE. Et c'est, disons-nous, la pensée ?

HERMOGÈNE. Assurément.

SOCRATE. Le mot *calon* (beau) désigne donc avec justesse l'intelligence qui produit des ouvrages que nous appelons beaux et que nous recherchons à ce titre ?

1 C'est-à-dire le changement de καλοῦν, appeler, en καλόν, beau.

Digitized by Google

HERMOGÈNE. Il le semble.

SOCRATE. Quels mots nous reste-t-il à examiner dans cette classe?

HERMOGÈNE. Ceux qui se rapportent au bon et au beau, l'avantageux, le profitable, l'utile, le lucratif, et leurs contraires.

SOCRATE. Tu trouveras toi-même le sens de *sumphéron* (avantageux) à l'aide de nos réflexions précédentes: car ce mot a un air de famille avec celui de *science* (épistêmê), puisqu'il ne désigne autre chose que le mouvement simultané de l'ame avec les choses; et tout ce qui résulte de ce mouvement s'appelle *sumphéron*, *sumphoron* (avantageux), du mot *sumpériphéresthai*, *être porté simultanément autour*.

HERMOGÈNE. Cela est vraisemblable.

SOCRATE. Le mot *cerdaléon* (lucratif) vient de *cerdos* (gain). En mettant dans le mot *cerdos* un *n* à la place du *d* on voit ce qu'il signifie, puisqu'il exprime le bien d'une autre manière. En effet, le bien pénétrant toutes choses *se mêle* (cérannutai), et c'est pour désigner cette puissance qu'on a établi ce nom; mais en changeant l'*n* en *d* on a prononcé *cerdos*.

HERMOGÈNE. Et *lusitéloun* (profitable), qu'en penses-tu?

SOCRATE. Le mot *lusitéloun*, Hermogène, ne me paraît pas avoir le sens, que lui donnent les marchands, de ce qui libère d'une dette; mais il exprime, je crois, ce qu'il y a de plus rapide dans l'être, ce qui ne permet pas aux choses de s'arrêter, ni au mouvement de finir et de cesser, mais ce qui le *délivre* (luei), toujours de ce qui tend à lui donner une fin (télos), et le rend par là continuel et impérissable. C'est pour cela que je pense que le bien a été appelé *lusitéloun*, c'est-à-dire ce qui affranchit le mouvement de sa fin. Quant à *ôphélimon* (utile), c'est un mot étranger, dont Homère s'est servi souvent, sous la forme d'*ophellein*, qui signifie *croître* et *faire*.

Digitized by Google

HERMOGÈNE. Mais que dis-tu des contraires de ces mots?

SOCRATE. Ceux qui ne contiennent qu'une négation, à ce qu'il me semble, n'ont pas besoin d'être expliqués.

HERMOGÈNE. Que sont-ils?

SOCRATE. *Asumphoron* (désavantageux), *anophélès* (inutile), *alusitélès* (non profitable) et *acerdès* (non lucratif).

HERMOGÈNE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Mais parlons de *blabéron* (nuisible) et de *zémiôdès* (funeste).

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Le mot *blabéron* signifie *ce qui arrête le cours* (blapton roun), et le mot *blapton*, *ce qui veut enchaîner* (bouloménon aptein): car *aptein* veut dire la même chose que *doin* (lier), et c'est ce que blâme partout l'inventeur des noms. Ainsi ce qui veut enchaîner le cours des choses aura été dit avec une très grande justesse *boulaptéroun*, et d'une manière plus élégante, ce me semble, *blabéron*.

HERMOGÈNE. En vérité, Socrate, les mots sortent bien bizarres de tes explications; et tout à l'heure, en prononçant ton *boulaptéron*, tu me semblais imiter de la bouche le prélude de l'hymne de Minerve [1].

SOCRATE. Ce n'est pas à moi, Hermogène, qu'il faut t'en prendre, mais à ceux qui ont institué les noms.

HERMOGÈNE. Il est vrai; mais que dis-tu de *zémiôdès* (funeste)?

SOCRATE. Tu me demandes ce qu'il en est de zêmiôdès? Vois, Hermogène, combien j'ai raison de dire que l'addition ou le retranchement des lettres altère considérablement le sens des mots, à tel point que le plus léger changement leur fait signifier quelquefois tout le contraire. C'est ce qu'on observe, par exemple, dans le mot *déon*

1 On ne sait pas précisément en quoi consistait ce chant; on croit qu'il était composé à l'imitation des sifflements des serpents qui entouraient la tête de la Gorgone expirante.

Digitized by Google

(convenable). Au sujet de ce nom, j'ai remarqué une chose que je voulais te dire et que je me rappelle à l'instant : c'est que notre belle langue aujourd'hui a donné une signification contraire à *zémiódès* et à *déon* en effaçant leur sens, tandis que notre ancienne langue montre clairement ce qu'ils signifient.

HERMOGÈNE. Comment dis-tu?

SOCRATE. Je vais m'expliquer. Tu sais que nos ancêtres faisaient un grand usage des lettres *i* et *d*, et surtout les femmes, qui conservent le plus longtemps l'ancienne langue; mais aujourd'hui à la place de l'*i* on met l'*é* ou l'*é*, et à la place du *d* le *z*, comme étant des lettres plus imposantes.

HERMOGÈNE. Comment?

SOCRATE. Les anciens, par exemple, appelaient *himéra* (jour) ce que les modernes appellent tantôt *héméra*, tantôt *héméra*.

HERMOGÈNE. Il est vrai.

SOCRATE. Sais-tu que c'est le nom ancien qui montre la pensée de l'inventeur? Car c'est parceque la lumière sortait des ténèbres aux yeux des hommes charmés et *désireux de la voir* (himeirousin) qu'elle a été appelée *himéra*.

HERMOGÈNE. Il y a apparence.

SOCRATE. Mais aujourd'hui, sous sa forme pompeuse, on ne voit plus ce que signifie *héméra*. Cependant certaines gens pensent que le jour rend les choses *douces* (*héméra*), et que c'est par cette raison qu'il a été ainsi appelé.

HERMOGÈNE. Il me le semble.

SOCRATE. Et le mot *zugon* (joug), tu sais que les anciens disaient en place *duogon*?

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Or le mot *zugon* ne désigne rien, mais le mot *duogon* était juste, parcequ'il exprimait l'*assemblage*

Digitized by Google

de deux pour conduire (désis duoin eis agôgên), et de même d'une infinité d'autres noms.

HERMOGÈNE. Il paraît.

SOCRATE. D'après cela, le mot *désis*, sous sa forme actuelle, a un sens opposé à tous les mots qui se rapportent au bien ; car le *convenable* (déon), comme une forme du bien, semble être un lien et un obstacle pour le mouvement, et en quelque sorte le frère du nuisible (blabéron).

HERMOGÈNE. En effet, Socrate, tel paraît être le sens de ce mot.

SOCRATE. Mais il n'est plus tel si l'on se sert du vieux mot, qui vraisemblablement a plus de justesse que celui d'aujourd'hui; et il s'accordera avec la notion du bien que nous avons donnée précédemment, pourvu qu'on rétablisse l'*i* à la place de l'*é*, comme dans le nom ancien ; car ce que l'auteur des noms loue comme le bien signifie *ce qui pénètre* (dion), et non *ce qui lie* (déon). De cette manière il n'est plus en contradiction avec lui-même ; mais les mots *déon* (convenable), *ôphélimon* (utile), *lusitéloun* (profitable), *cerdaléon* (lucratif), *agathon* (bon), *sumphéron* (avantageux) et *euporon* (facile), paraissent exprimer la même chose sous d'autres noms, c'est-à-dire ce qui ordonne et pénètre tout, et qui est un objet d'éloge, tandis que ce qui arrête et lie est un objet de blâme. Et, si dans le mot *zémiódès*, suivant le vieux langage, on substitue un *d* au *z*, on aura *démiódès*, c'est-à-dire *ce qui enchaîne les choses dans leur mouvement* (déon to ion).

HERMOGÈNE. Que dis-tu, Socrate, des noms *hédoné* (plaisir), *lupé* (douleur), *épithumia* (desir), et des autres noms de cette espèce ?

SOCRATE. Ils ne me semblent pas difficiles, Hermogène. Le *plaisir* (hêdonê) semble tenir son nom de l'acte qui tend vers le *bonheur* (onêsis). On a inséré un *d* dans ce mot, de manière qu'on dit *hédoné* au lieu de *héoné*. La

Digitized by Google

douleur (lupê) paraît venir de la *dissolution* (dialusis) que cette affection opère dans le corps. La *tristesse* (ania) est *ce qui empêche d'aller* (a-n-iénai). La *souffrance* (algêdôn) me paraît un mot étranger qui vient d'*algeinon* (pénible). La *peine* (odunê) est ainsi appelée de l'*invasion* (endusis) de la douleur. L'*accablement* (achthêdon) est un mot qui exprime évidemment la *pesanteur* qui ralentit le mouvement. La *joie* (chara) tire son nom de l'*effusion* et de la facilité du mouvement de l'ame (diachusis rhoês). Le *contentement* (terpsis) dérive de *terpnon* (agréable); et ce dernier mot vient lui-même de ce que l'agrément se *glisse* dans l'ame semblable à un *souffle* (herpsis, pnoê); le terme propre eût été *herpnoun*, mais le temps l'aura changé en *terpnon*. L'*allégresse* (euphrosunê) n'a pas besoin d'explication : car il est évident pour tout le monde qu'elle a pris son nom du *bon mouvement* de l'ame qui s'accorde avec les choses (eu sumphéresthai); on devrait donc l'appeler *eupherosuné*, mais nous disons *euphrosuné*. Le *desir* (épithumia) n'est pas un mot difficile : il est clair qu'il exprime une puissance *qui s'introduit dans l'ame* (épi thumon iousê). Quant à *thumos* (courage), ce nom vient de l'*ardeur* (thusis) et du bouillonnement de l'ame. Le *desir* (himéros) a été ainsi appelé parcequ'il est le courant qui entraîne avec le plus de force l'ame : car il *coule en s'élançant* (hiéménos rhei) à la poursuite des choses, et il emporte vivement l'ame par la rapidité de son cours : aussi c'est de cette puissance que dérive le nom de *himéros*. Le *regret* (pothos) marque que c'est le desir d'une chose qui n'est pas présente mais absente, et *qui se trouve quelque part ailleurs* (allothi pou on) : c'est de là qu'est venu le nom de *pothos* à ce qui s'appelait *himéros*, lorsque l'objet du desir était présent; mais, lorsque cet objet était éloigné, ce même desir s'appelait *pothos*. L'*amour* (érôs) signifie que le cours a lieu du dehors au dedans et qu'il n'est pas propre à celui qui l'éprouve, mais

Digitized by Google

qu'il s'introduit par les yeux ; et c'est pour cela qu'anciennement il s'appelait *esros*, de *esrein* (couler dans) : car on prononçait ce mot avec un *o* au lieu d'un *ô*, mais aujourd'hui on dit *érôs* à cause du changement de l'*o* en *ô*. Mais que ne dis-tu les noms qu'il faut encore examiner ?

HERMOGÈNE. Que penses-tu de *doxa* (opinion) et d'autres mots semblables ?

SOCRATE. Le mot *doxa* tire son origine de *diôxis* (poursuite), et c'est la recherche de l'âme pour connaître la nature des choses, ou il vient du *jet de la flèche* (toxou bolê), ce qui est plus probable. La *pensée* (oiêsis) a du rapport avec cette origine ; puisqu'elle exprime l'élan de l'ame vers les choses pour connaître leurs *qualités* (oia estin), comme la *volonté* (boulê) se rapporte au *jet* (bolê), et *vouloir* (boulesthai) signifie *s'élancer vers*, ainsi que *délibérer* (bouleuesthai). Tous ces mots du même ordre que le mot *opinion* représentent le jet, comme le contraire, l'*imprudence* (aboulia), semble indiquer le malheur de celui qui n'atteint pas son but (ou balôn) et manque ce qu'il cherchait à atteindre, ce qu'il voulait, ce qu'il se proposait et ce qu'il desirait.

HERMOGÈNE. Tu me parais, Socrate, presser tes explications.

SOCRATE. C'est que le dieu va déja se taire. Cependant je veux encore m'occuper des mots *anankê* (nécessité) et *écousion* (volontaire), qui se rattachent immédiatement aux précédents. Le *volontaire*, c'est ce qui cède et ne résiste pas ; mais, selon ma manière de voir, c'est *ce qui cède à la chose en mouvement* (eicon tô ionti), qui s'exécute conformément à la volonté. Le *nécessaire* (anankaion), c'est ce qui résiste et s'oppose à la volonté ; c'est ce qui est relatif à l'erreur et à l'ignorance et se trouve représenté par un voyage dans des vallées où la marche est arrêtée par les lieux difficiles, âpres et fourrés. C'est là l'origine probable du mot *anankaion*, représenté par un voyage *dans une vallée* (dia ton ankous). Tant que la force ne

Digitized by Google

nous abandonne pas, profitons-en; et toi ne te relâche pas, mais interroge-moi.

HERMOGÈNE. Eh bien! je t'interroge sur les noms les plus beaux et les plus importants, tels que la *vérité* (alêtheia), le *mensonge* (pseudos), l'*être* (to on) et le *nom* lui-même (onoma), qui est le sujet de cet entretien.

SOCRATE. Qu'entends-tu par *maiesthai?*

HERMOGÈNE. J'entends l'action de chercher.

SOCRATE. En ce cas le mot *onoma* semble contenir en abrégé la proposition qui dit que l'être est l'objet dont le nom est la recherche. C'est ce que tu reconnaîtras encore mieux dans le mot *onomaston* (ce qui est à nommer), car il indique clairement que c'est l'*être* dont le nom est la *recherche* (ontos masma). Le mot *alêtheia* semble être un mot composé. En effet, le mouvement divin de l'être semble être exprimé par ce mot : *alêtheia*, c'est-à-dire *alê theia* (course divine). Le *mensonge* (pseudos), c'est ce qui est contraire au mouvement. Voici encore une fois l'injure qui s'attache à ce qui arrête et contraint au repos, à ce qui représente l'état de gens *endormis* (catheudousin). Les lettres *ps* qu'on a ajoutées à ce mot en cachent le sens. Quant aux mots *on* (être) et *ousia* (essence), ils sont conformes à la vérité lorsqu'on y ajoute un *i :* car ils signifient *ce qui va* (ion); et à son tour le *non-être* (ouk on), c'est *ce qui ne va pas* (ouk ion): comme certains prononcent.

HERMOGÈNE. Je crois, Socrate, que tu as décomposé avec beaucoup de hardiesse ces mots dans leurs éléments; mais si l'on te demandait quelle est la propriété des éléments eux-mêmes, *ion* (allant), *rhéon* (coulant) et *doun* (liant)?

SOCRATE. Tu me demandes ce que nous répondrions, n'est-ce pas?

HERMOGÈNE. Précisément.

SOCRATE. Nous avons déja employé un expédient qui peut passer pour une réponse solide.

Digitized by Google

HERMOGÈNE. Quel est-il ?

SOCRATE. C'est de dire que les mots dont nous ne connaissons pas les éléments ont une origine barbare. Peut-être cela est-il vrai pour une partie d'entre eux ; peut-être aussi est-ce l'antiquité qui fait échapper les noms primitifs à nos recherches : comme ils ont été tourmentés de toute façon, il n'est pas étonnant que l'ancienne langue comparée à celle de nos jours ne diffère en rien du langage barbare.

HERMOGÈNE. Ce que tu dis là n'est pas sans fondement.

SOCRATE. Oui, je dis une chose vraisemblable ; mais notre discussion ne semble pas admettre de défaites, et il faut tâcher de traiter la question. Supposons qu'on interroge quelqu'un toujours sur les mots dont se compose le nom, et qu'on lui demande ensuite les mots qui forment ces mots eux-mêmes ; supposons qu'on continue à lui faire ce genre de questions, ne faut-il pas à la fin qu'il reste court dans ses réponses ?

HERMOGÈNE. Il me le semble.

SOCRATE. Quand donc celui qui cesse de répondre pourra-t-il s'arrêter justement, n'est-ce pas lorsqu'il sera arrivé à ces noms qui sont comme les éléments des mots et des phrases ; car, dans ce cas, il ne serait plus raisonnable de vouloir que ces noms fussent composés d'autres noms : par exemple, comme nous venons de le montrer, le mot *agathos* (bon) est composé d'*agastos* (admirable) et de *thoos* (prompt), peut-être dirons-nous que *thoos* est formé d'autres mots et ceux-ci d'autres ; mais, si nous parvenons à celui qui n'est plus composé d'autres mots, nous serons fondés à dire que nous tenons l'élément et que nous ne devons plus le rapporter à d'autres mots ?

HERMOGÈNE. Tu me parais avoir raison.

SOCRATE. Présentement donc les mots sur lesquels tu m'interroges sont-ils élémentaires, et faut-il par une autre méthode examiner leur propriété ?

HERMOGÈNE. Apparemment.

SOCRATE. Oui, apparemment, Hermogène. Je vois du

Digitized by Google

moins que tous les mots dont nous avons parlé plus haut se résolvent dans ceux-ci. Or, si cela est ainsi, comme il me le semble, suis-moi attentivement et prends garde que je n'extravague en disant quelle doit être la propriété de ces noms primitifs.

HERMOGÈNE. Parle seulement, je te suivrai avec toute l'attention dont je suis capable.

SOCRATE. Que tous les noms, depuis le premier jusqu'au dernier, n'aient qu'une manière d'être appropriée aux choses et qu'ils ne diffèrent pas entre eux par leur essence de nom, c'est une opinion, je crois, que tu partages.

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Mais la propriété des noms que nous avons expliqués a paru consister en ce qu'ils montrent la nature de chaque chose.

HERMOGÈNE. Sans contredit.

SOCRATE. Et cela doit être une fonction des noms tant primitifs que dérivés, puisqu'ils sont des noms.

HERMOGÈNE. Assurément.

SOCRATE. Or les dérivés, ce semble, ne peuvent remplir cette fonction qu'à l'aide des primitifs.

HERMOGÈNE. Il y a apparence.

SOCRATE. Fort bien. Et les primitifs qui n'ont plus pour support d'autres noms, comment pourront-ils le mieux possible représenter les choses; puisqu'ils doivent être des noms! Réponds-moi: si nous n'avions ni voix ni langue et que nous voulussions nous montrer les choses les uns aux autres, ne chercherions-nous pas, comme les muets aujourd'hui, à nous faire comprendre par les mains, la tête et les autres parties du corps?

HERMOGÈNE. Comment le pourrions-nous autrement!

SOCRATE. Si nous voulions, je pense, désigner ce qui est élevé et léger, ne lèverions-nous pas la main vers le ciel, en imitant la nature de la chose; et, pour montrer ce qui est bas et pesant, ne la baisserions-nous pas vers la terre? Si nous voulions encore représenter un cheval à la

Digitized by Google

course ou quelque autre animal, tu sais que nous donnerions à notre corps les formes et les attitudes qui l'imiteraient le mieux possible.

HERMOGÈNE. C'est une nécessité, ce me semble, que tout cela soit comme tu dis.

SOCRATE. C'est ainsi, je pense, qu'une chose serait représentée par le corps qui imiterait ce qu'il voudrait représenter.

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Puisque nous avons l'intention de représenter une chose quelconque par la voix, la langue et les lèvres, la représentation ne se fera-t-elle pas au moyen de ces organes lorsqu'ils parviendront à imiter la chose?

HERMOGÈNE. Cela me paraît nécessaire.

SOCRATE. Le nom est donc, ce semble, une imitation par la voix de la chose qu'imite et nomme celui qui imite par la voix lorsqu'il fait cette imitation.

HERMOGÈNE. Il me le semble.

SOCRATE. Mais, par Jupiter! cela ne me paraît pas bien dit, mon ami.

HERMOGÈNE. Pourquoi?

SOCRATE. C'est qu'à l'égard de ceux qui imitent les moutons, les coqs et les autres animaux, nous serions forcés de convenir qu'ils nomment les choses qu'ils imitent.

HERMOGÈNE. Il est vrai.

SOCRATE. Et crois-tu que nous eussions raison?

HERMOGÈNE. Non certes. Mais, Socrate, quelle imitation est-ce donc que le nom?

SOCRATE. D'abord, selon moi, ce n'est pas celle qui, quoiqu'elle soit produite par la voix, nous fait imiter les choses comme nous les imitons par la musique; ensuite ce n'est pas cette imitation qui se fait à l'instar de celle de la musique qui me paraît constituer le nom. Voici ce que je veux dire: Y a-t-il dans toutes les choses un son et une forme, et dans la plupart une couleur?

HERMOGÈNE. Certainement.

Digitized by Google

SOCRATE. Or, lorsqu'on imite ces qualités, l'art de nommer les choses ne paraît pas consister dans ces imitations. Elles constituent plutôt la musique et la peinture, n'est-il pas vrai ?

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Mais quoi ! ne penses-tu pas que chaque chose a son essence comme elle a sa couleur et les qualités dont nous venons de parler ? Et d'abord la couleur et le son n'ont-ils pas chacun leur essence, ainsi que les autres choses qui méritent cette dénomination de l'être ?

HERMOGÈNE. Oui, je le pense.

SOCRATE. Quoi donc ! si quelqu'un pouvait imiter l'essence de chaque chose avec des lettres et des syllabes, ne représenterait-il pas ce qu'elle est ?

HERMOGÈNE. Assurément.

SOCRATE. Et comment appellerais-tu celui qui aurait ce pouvoir, si tu appelais les autres imitateurs, musicien, poëte ; quel nom lui donnerais-tu ?

HERMOGÈNE. Ce serait, je pense, Socrate, celui de l'art qui nous occupe depuis longtemps, celui d'instituteur des noms.

SOCRATE. S'il en est ainsi, il faudra, ce me semble, examiner les noms dont tu me demandais l'explication, *rhoé* (courant), *iénai* (aller), *schésis* (fixation), et chercher si, au moyen des lettres et des syllabes, ils représentent ou non la chose qu'ils désignent de manière à en imiter l'essence.

HERMOGÈNE. Sans doute.

SOCRATE. Eh bien ! voyons si ce sont là les seuls noms primitifs ou s'il y en a beaucoup d'autres.

HERMOGÈNE. Pour moi, je crois qu'il en existe d'autres.

SOCRATE. En effet, cela est vraisemblable. Mais quel est le moyen de distinguer par où l'imitateur commence l'imitation ? Puisqu'il imite l'essence au moyen des lettres et des syllabes, n'est-il pas très juste de commencer par

Digitized by Google

distinguer les lettres comme ceux qui, étudiant le rhythme, apprennent d'abord les valeurs des lettres, ensuite celles des syllabes, et c'est après cette connaissance et non auparavant qu'ils arrivent jusqu'à l'étude du rhythme lui-même ?

HERMOGÈNE. Oui.

SOCRATE. Il faut donc aussi que nous distinguions d'abord les voyelles, ensuite les autres lettres, suivant leurs espèces, savoir : les muettes et les consonnes ; car c'est ainsi que parlent les gens habiles en ces matières : puis les lettres qui ne sont pas les voyelles, mais ne manquent pas de son ; et parmi les voyelles elles-mêmes, ne doit-on pas établir différentes classes ! Après toutes ces divisions il faut s'occuper de nouveau des noms, pour voir s'il en est auxquels se rapportent tous les autres, comme on fait pour les lettres qui servent à connaître les noms eux-mêmes, et si, comme les lettres, ils renferment de même différentes espèces. Tout cela bien considéré, il faut savoir imposer à chaque chose un nom à sa ressemblance ; qu'il s'agisse de donner à chacune un seul nom ou de donner à une seule chose un nom composé de plusieurs. Comme les peintres, qui, voulant produire de la ressemblance, tantôt n'emploient que le seul pourpre, tantôt une autre couleur quelconque ; quelquefois mêlent plusieurs couleurs lorsqu'ils composent le ton de chair ou quelque autre de ce genre, suivant la ressemblance, j'imagine, que semble exiger chaque objet : de même, nous aussi, nous appliquerons les lettres aux choses, soit une seule à une seule chose, lorsque cela paraîtra nécessaire, soit plusieurs formant ce qu'on appelle des syllabes, soit des syllabes réunies d'où résultent les noms et les verbes ; enfin de ces noms et de ces verbes nous composerons un tout majestueux et plein de beauté, le discours, qui sera dans l'institution des noms ou dans la rhétorique, ou dans un art analogue, ce qu'un être animé est dans la peinture. Ou plutôt ce n'est pas nous qui ferons cela : je me suis laissé emporter à mes

Digitized by Google

paroles, car ce sont les anciens qui ont fait ces compositions telles qu'elles existent. Pour nous, si nous voulons les étudier avec méthode, nous devons les diviser comme nous avons dit, et examiner de même si les noms, soit primitifs, soit dérivés, sont appropriés ou non aux choses. Procéder autrement, par voie de composition, ce serait agir avec légèreté et sans méthode, mon cher Hermogène.

HERMOGÈNE. Par Jupiter! cela est probable, Socrate.

SOCRATE. Quoi donc, te sens-tu capable de faire ces divisions? Pour moi, je ne m'en crois pas capable.

HERMOGÈNE. Et moi, j'en suis bien éloigné.

SOCRATE. Nous les laisserons donc de côté, ou veux-tu que nous les entreprenions suivant nos forces, quand même notre recherche n'aurait qu'un résultat médiocre, en déclarant d'avance, comme nous l'avons fait un peu auparavant pour les dieux, que nous ne savons rien de la vérité et ne voulons qu'expliquer les opinions des hommes à leur sujet? Veux-tu que de même à présent nous procédions à ces divisions en nous disant à nous-mêmes que si elles doivent se faire avec succès, soit par nous, soit par d'autres, ce ne peut être que par le moyen dont nous avons parlé, et faudra-t-il, comme on dit, traiter cette question selon nos forces? Es-tu de cet avis ou que t'en semble?

HERMOGÈNE. Je suis très fort de cet avis.

SOCRATE. Je crois, Hermogène, qu'il y a du ridicule à avancer que des lettres et des syllabes font connaître les choses par imitation; cependant cela est nécessaire, puisque nous n'avons rien de mieux pour montrer la vérité des noms primitifs : à moins d'imiter les poëtes tragiques, qui, lorsqu'ils sont embarrassés, ont recours aux machines de théâtre et font intervenir les dieux, et de nous tirer d'affaire en disant que ce sont les dieux qui ont institué les noms primitifs, et que c'est pour cela qu'ils ont de la justesse. Est-ce là la plus forte de nos raisons? ou bien la

Digitized by Google

supposition que ces mots nous sont venus de certains peuples barbares plus anciens que nous? ou bien encore celle que leur antiquité nous empêche de les expliquer, comme les mots barbares? Toutes ces raisons seraient des défaites fort ingénieuses pour celui qui ne voudrait pas rendre compte des noms primitifs ni montrer en quoi consiste leur propriété; et pourtant, lorsqu'on ignore, de quelque manière que ce soit, la justesse des noms primitifs, on ne peut connaître celle des dérivés, dont il faut faire remonter l'origine aux premiers, sur lesquels on est censé ne rien savoir. Or il est évident que celui qui se prétend habile dans l'explication des dérivés doit pouvoir expliquer avant tout et de la manière la plus claire les primitifs, ou être persuadé qu'il ne dira que des sottises sur les dérivés. Es-tu d'un autre sentiment?

HERMOGÈNE. Non, Socrate, en aucune façon.

SOCRATE. Pour moi, j'ai sur les noms primitifs des idées qui me paraissent tout à fait hardies et singulières; je te les communiquerai si tu veux. Pour toi, si tu as quelque chose de mieux à dire, tu essaieras aussi de m'en faire part.

HERMOGÈNE. J'y consens; mais explique-toi hardiment.

SOCRATE. D'abord l'*r* me paraît être, pour ainsi dire, l'instrument de toute espèce de *mouvement* (kinêsis), mot dont nous n'avons pas montré la légitimité. Mais il est clair qu'il vient d'*iésis* (élan): autrefois on se servait de l'*é* au lieu de l'*é*. Le radical est *kiein*, qui est un mot étranger et signifie *aller* (iénai). Si l'on découvrait l'ancienne forme de *kinêsis*, qui a été transportée dans notre langue, on dirait avec justesse que c'est *iésis*; mais à présent, à cause du mot étranger *kiein*, du changement de l'*é* en *é* et de l'insertion de l'*n*, on prononce *kinêsis*, et il faudrait dire *kieinêsis* ou *eisis*. Le mot *stasis* (repos) marque la négation du mouvement, et on le prononce ainsi pour plus d'élégance. La lettre *r*, comme je dis, me semble donc avoir été entre les mains de l'inven-

Digitized by Google

teur des noms un excellent instrument pour rendre le mouvement, parcequ'elle l'imite elle-même. Aussi s'en sert-il souvent à cette fin : d'abord dans les mots mêmes de *rhein* (couler), *rhoé* (cours), où, par le moyen de cette lettre, il imite le mouvement; ensuite dans *tromos* (tremblement), et dans *trachus* (âpre); puis dans les verbes *crouein* (frapper), *thrauein* (blesser), *éreikein* (broyer), *thruptein* (briser), *kermatizein* (morceler), *rhumbein* (faire tourner); c'est par la lettre *r* principalement qu'il a rendu tous ces mots imitatifs : car il avait remarqué, ce me semble, que la langue, en prononçant cette lettre, ne restait point immobile, mais qu'elle vibrait avec la plus grande force; et c'est par cette raison qu'il me paraît s'en être servi pour peindre ces mouvements. Au contraire il a employé l'*i* pour rendre tout ce qui est subtil et pénètre toutes choses, aussi est-ce par l'*i* qu'il imite l'action d'aller dans *iénai* et *iesthai;* comme c'est par le *ph*, le *ps*, l'*s* et le *z*, en tant que lettres sifflantes, qu'il exprime tout ce qui présente ce caractère : par exemple dans *psuchron* (froid), *zéon* (bouillonnant), *seiesthai* (ébranler), *seismos* (ébranlement). Lorsqu'il représente encore ce qui *souffle* (phusôdês), l'auteur des noms me semble employer de préférence de pareilles lettres. Je pense de même que c'est dans les lettres *d* et *t*, qui exercent une pression contre la langue et la font appuyer, qu'il a cru trouver une propriété convenable pour imiter l'*arrêt* (desmos) et le *repos* (stasis). Comme il a vu que la langue glisse surtout en articulant l'*l*, il s'en est servi pour représenter ce qui est *lisse* (leion), glissant (olisthainon), *gras* (liparon), *collant* (kollôdès) et toutes les autres qualités semblables. La force du *g* arrêtant le glissement de la langue, il a rendu avec cette lettre les choses *visqueuses* (glischron), *douces* (glucus), et *gluantes* (gloiôdès). Ayant observé que l'*n* retient la voix à l'intérieur, il en a formé les mots *endon* (dedans) et *entos* (à l'intérieur) pour imiter la chose par les lettres. Il a mis un *a* dans *mégas* (grand) et un *é* dans

Digitized by Google

mécos (longueur), parceque ce sont des sons imposants. Pour le mot *gongulos* (rond); ayant besoin de l'*o*, il l'y a fait dominer. C'est ainsi que le législateur, en créant les signes et les mots, me paraît approprier les lettres et les syllabes à la nature de chaque chose, et qu'avec ces premiers mots il a composé les autres par voie d'imitation. Voici, Hermogène, en quoi je fais consister la propriété des noms, à moins que Cratyle, qui nous écoute, ne soit d'un autre avis.

HERMOGÈNE. En vérité, Socrate, Cratyle me cause souvent beaucoup de tourment, comme je l'ai dit au début de cet entretien, en prétendant qu'il y a une propriété des noms, sans dire clairement en quoi elle consiste, de manière que je ne puis savoir si c'est à dessein ou involontairement qu'il s'explique à ce sujet avec tant d'obscurité. Présentement donc, Cratyle, dis-moi en présence de Socrate si tu approuves l'opinion de Socrate sur la propriété des noms, ou si tu as quelque chose de mieux à nous exposer. Et, si tu es dans ce cas, parle, afin de t'instruire auprès de Socrate ou de nous éclairer tous les deux.

CRATYLE. Eh quoi, Hermogène! trouves-tu si facile d'apprendre et d'enseigner si vite quoi que ce soit, surtout une chose d'une telle importance et qui semble être des plus ardues?

HERMOGÈNE. Non, par Jupiter! mais je crois qu'Hésiode a raison de dire qu'il importe toujours d'*ajouter peu de chose à peu de chose*[1]. Si tu peux donc faire faire un pas à la discussion, ne t'y refuse pas et rends ce service à Socrate, car cela est juste, et rends-le à moi aussi.

SOCRATE. Moi-même, Cratyle, je n'affirme rien de ce que j'ai avancé, et dans la recherche que j'ai faite avec Hermogène je n'ai donné que mon opinion; tu peux donc parler avec assurance si tu possèdes une meilleure doc-

1 HÉSIODE, *Travaux et Jours*, v. 359.

Digitized by Google

trine, comme à un homme disposé à la recevoir. Que tu aies de plus belles pensées à ce sujet, c'est ce qui ne m'étonnera pas : car tu me parais avoir examiné toi-même cette question et profité des lumières des autres. Si donc tu nous exposes quelque chose de plus solide, mets-moi au nombre de tes disciples pour la théorie de la propriété des noms.

CRATYLE. Oui, Socrate, comme tu l'assures, j'ai étudié avec soin cette question, et peut-être ferai-je de toi mon disciple; mais je crains qu'il ne m'arrive tout le contraire et que je ne sois forcé de te dire ce que dit Achille à Ajax dans les Prières. Voici ses paroles : « Divin Ajax, » fils de Télamon, qui commandes à des peuples, ton » noble cœur m'a paru se montrer dans toutes tes pa» roles[1]. » Et toi aussi, Socrate, tu me parais dans la science rendre réellement des oracles, que tu tiennes ton inspiration soit d'Euthyphron, soit de toute autre muse qui, à ton insu, habite depuis long-temps en toi.

SOCRATE. Mon cher Cratyle, il y a aussi long-temps que j'admire ma sagesse et que je m'en défie : aussi suis-je d'avis qu'il faut revenir sur ce que je dis, car s'induire soi-même en erreur est la chose la plus fâcheuse du monde; et lorsque le trompeur ne s'écarte pas un instant, mais qu'il est toujours présent, comment n'y aurait-il pas de quoi s'inquiéter! Il faut donc, ce me semble, revenir souvent sur ce qu'on a avancé, et s'efforcer, suivant l'expression de ce poëte, de *voir devant et derrière soi*[2]. Et nous aussi à présent examinons ma doctrine. La propriété du nom, disons-nous, consiste à montrer la chose telle qu'elle est. Cette définition, l'admettons-nous comme juste?

CRATYLE. Elle me semble très juste, Socrate.

SOCRATE. Se sert-on des noms pour enseigner?

1 HOMÈRE, *Iliade*, liv. IX, v. 644.

2 HOMÈRE, *Iliade*, liv. I, vers 343; et liv. III, v. 109.

Digitized by Google

CRATYLE. Sans doute.

SOCRATE. Dirons-nous que cet enseignement est un art et qu'il a des ouvriers?

CRATYLE. Assurément.

SOCRATE. Quels sont-ils?

CRATYLE. Ceux que tu as nommés au commencement les législateurs.

SOCRATE. Dirons-nous aussi qu'il en est de cet art parmi les hommes comme des autres arts, ou ne le dirons-nous pas; voici ce que j'entends : parmi les peintres, les uns ne sont-ils pas pires, les autres meilleurs?

CRATYLE. Sans contredit.

SOCRATE. Ceux qui sont meilleurs ne mettent-ils pas plus de talent dans leur ouvrage, c'est-à-dire dans la représentation des êtres animés, et les autres ne restent-ils pas inférieurs? De même, parmi les architectes, les uns ne bâtissent-ils pas de plus belles maisons, les autres n'en font-ils pas de plus laides?

CRATYLE. Oui.

SOCRATE. Et les législateurs ne font-ils pas leurs œuvres, les unes plus belles, les autres moins belles?

CRATYLE. Pour cela, je ne le crois pas.

SOCRATE. Tu ne crois donc pas les lois les unes meilleures, les autres pires?

CRATYLE. Non certes.

SOCRATE. Et tu ne crois pas, à ce qu'il semble, que les noms soient institués, les uns avec plus de justesse, les autres avec moins de justesse?

CRATYLE. Non assurément.

SOCRATE. Tous les noms, par conséquent, sont justes?

CRATYLE. Du moins ceux qui sont des noms.

SOCRATE. Quoi donc! répéterons-nous ce qui a été dit tout à l'heure : qu'Hermogène que voici n'a pas le nom qu'il porte, à moins qu'il n'appartienne à la race d'Hermès; ou que, s'il l'a, il ne le possède pas légitimement?

CRATYLE. Je ne crois pas même, Socrate, qu'il ait ce

Digitized by Google

nom, mais qu'il paraît l'avoir, et je soutiens que c'est le nom d'un autre homme dont la nature est telle que ce nom la suppose.

SOCRATE. Lorsque quelqu'un appelle Hermogène de ce nom, ne dit-il pas faux à moins qu'il ne soit impossible de dire qu'il est Hermogène s'il ne l'est pas ?

CRATYLE. Comment l'entends-tu ?

SOCRATE. Est-ce qu'il est absolument impossible de dire faux, est-ce là ta pensée? Cette opinion, mon cher Cratyle, a et a eu beaucoup de partisans.

CRATYLE. En effet, Socrate, comment celui qui dit ce qu'il dit pourrait-il dire faux! ou bien dire ce qui n'est pas n'est-ce pas dire faux ?

SOCRATE. Ce raisonnement est trop subtil pour moi et pour mon âge, mon ami. Réponds-moi néanmoins sur cette question : crois-tu que si l'on ne peut dire faux, on puisse parler faux ?

CRATYLE. Non, je ne crois pas qu'on parle faux.

SOCRATE. Ni qu'on s'énonce ni qu'on interpelle à faux ? par exemple, si quelqu'un te rencontrait en voyage et que, te prenant la main, il te dît : *Salut, étranger athénien, Hermogène, fils de Smicrion,* serait-ce là parler, dire, s'énoncer, interpeller, non pas toi-même, mais Hermogène que voici, ou ne serait-ce interpeller personne ?

CRATYLE. Ce serait, suivant moi, Socrate, prononcer de vaines paroles.

SOCRATE. Je me contente de cet aveu. Celui qui prononcerait ces paroles dirait-il vrai ou faux, ou bien dirait-il en partie vrai, en partie faux, car cela me suffirait encore ?

CRATYLE. Je soutiens qu'il ferait du bruit en remuant la langue inutilement, comme celui qui ferait vibrer l'airain en le frappant.

SOCRATE. Voyons donc, Cratyle, si nous pourrons nous

Digitized by Google

entendre. Admets-tu qu'autre chose est le nom, autre chose l'objet qu'il désigne?

CRATYLE. Je l'admets.

SOCRATE. Conviens-tu encore que le nom est une imitation de l'objet?

CRATYLE. J'en conviens plus que de toute chose.

SOCRATE. N'accordes-tu pas aussi que les peintures sont en quelque sorte des imitations de certaines choses?

CRATYLE. Oui.

SOCRATE. Voyons. Je ne comprends probablement pas ce que tu veux dire, mais peut-être as-tu raison. Est-il possible ou non d'attribuer et d'appliquer ces deux sortes d'imitations, les peintures et les noms, aux choses qu'ils représentent?

CRATYLE. Cela est possible.

SOCRATE. Examine d'abord ce point. Rapportera-t-on l'image de l'homme à l'homme, et celle de la femme à la femme, et les autres de la même manière?

CRATYLE. Sans doute.

SOCRATE. Ne peut-on pas aussi rapporter l'image de l'homme à la femme et celle de la femme à l'homme?

CRATYLE. Il est vrai.

SOCRATE. Ces deux sortes d'applications seront-elles justes, ou l'une des deux seulement?

CRATYLE. L'une des deux seulement.

SOCRATE. Celle, je pense, qui attribue à chaque chose ce qui lui convient et lui ressemble?

CRATYLE. Je suis de cet avis.

SOCRATE. Pour ne pas nous disputer sur les mots, amis que nous sommes, reçois ma définition. J'appelle juste, mon cher, une pareille application dans les deux sortes d'imitations, savoir : celles des êtres animés et des noms; et, pour les noms, je la qualifie non seulement de juste, mais encore de vraie : quant à l'autre application, qui attribue et rapporte à une chose ce qui ne lui ressemble pas,

Digitized by Google

je ne l'appelle pas juste, mais fausse, lorsqu'il s'agit de noms.

CRATYLE. Prends garde, Socrate, que cette fausse application n'ait lieu pour les peintures et non pour les noms, mais qu'en ce cas elle soit nécessairement juste.

SOCRATE. Comment dis-tu? en quoi l'une diffère-t-elle de l'autre? n'est-il pas possible qu'un homme aborde un homme et lui dise : *Voici ton image*, et qu'il lui montre, dans un cas, son image; et, dans un autre, celle d'une femme? j'entends par montrer, ici, présenter au sens de la vue.

CRATYLE. Sans doute.

SOCRATE. Mais quoi! n'est-il pas aussi possible qu'il vienne et dise à ce même homme : *Voici ton nom*, car le nom est une imitation comme la peinture; je m'explique : ne pourrait-il pas lui dire : *Voici ton nom*, et après cela, dans un cas, présenter au sens de l'ouïe l'image de celui à qui il parle, en disant homme, et, dans un autre cas, offrir l'image de la femelle de l'espèce humaine, en disant femme; ne crois-tu pas que cela soit possible et arrive quelquefois?

CRATYLE. Je veux, Socrate, t'accorder encore cela, et qu'il en soit ainsi.

SOCRATE. Fort bien, mon cher, s'il en est réellement ainsi : car en ce moment il ne faut pas trop disputer sur ce point. S'il existe donc des applications de ce genre par rapport aux noms, nous convenons de dire que faire l'une c'est dire vrai, et que faire l'autre c'est dire faux. Or, si cela est vrai et qu'il soit possible de ne pas appliquer ni rapporter avec justesse les noms qui conviennent à chaque chose, mais quelquefois ceux qui ne conviennent pas, il sera aussi possible qu'on en fasse autant des verbes; et si l'on peut instituer de cette sorte les noms et les verbes, il faut qu'il en soit ainsi des phrases : car les phrases, je m'imagine, ne sont qu'une combinaison des noms et des verbes. Ou comment l'entends-tu, Cratyle?

Digitized by Google

CRATYLE. De cette manière; car tu me parais avoir raison.

SOCRATE. Si nous comparons donc les noms primitifs à des dessins, il peut se faire qu'on donne aux peintures toutes les couleurs et toutes les formes convenables; et qu'on ne les leur donne pas toutes, mais qu'on en omette ou qu'on en ajoute quelques unes : péchant tantôt par le nombre, tantôt par la grandeur. N'est-il pas vrai?

CRATYLE. Sans doute.

SOCRATE. Celui qui sait les rendre toutes fait de beaux dessins et de beaux tableaux, tandis que celui qui en ajoute ou qui en retranche fait, à la vérité, des dessins et des tableaux mais qui sont mauvais.

CRATYLE. Oui.

SOCRATE. Et celui qui représente l'essence des choses au moyen des syllabes et des lettres; par la même raison, s'il assemble toutes celles qui conviennent, l'image qu'il formera ne sera-t-elle pas belle : et cette image, c'est le nom? Au contraire, s'il en omet ou en ajoute quelques unes, n'en résultera-t-il pas à la vérité une image mais qui ne sera pas belle, en sorte qu'il y aura des noms bien faits et des noms mal faits?

CRATYLE. Probablement.

SOCRATE. Il y aura donc probablement un bon et un mauvais artisan de noms?

CRATYLE. Oui.

SOCRATE. Ne l'appelions-nous pas législateur?

CRATYLE. Oui.

SOCRATE. Par Jupiter! il en sera peut-être ici comme dans les autres arts, et il y aura un bon et un mauvais législateur si nous persistons dans nos aveux précédents.

CRATYLE. Il est vrai. Mais tu vois, Socrate, que, lorsque nous employons l'*a* et le *b*, et chacune des lettres, pour composer les noms suivant les règles de la grammaire, si nous retranchons, ou ajoutons, ou transposons

Digitized by Google

quelques lettres, nous n'écrivons plus le nom : je ne dis pas que nous ne l'écrivons pas comme il faut, mais pas du tout, et qu'il devient sur-le-champ tout autre s'il subit quelqu'une de ces modifications.

SOCRATE. J'ai bien peur, Cratyle, que ce ne soit pas là la bonne manière d'envisager la question.

CRATYLE. Comment cela ?

SOCRATE. Il peut bien se faire qu'il en soit comme tu dis de tout ce qui dépend nécessairement du nombre pour son existence et sa non-existence : par exemple, dix ou tel autre nombre que tu veux, si l'on en retranche ou si l'on y ajoute une unité, devient sur-le-champ tout autre. Mais la justesse n'est plus la même pour la qualité et pour l'image en général; au contraire, l'image ne doit pas représenter complétement la chose qu'elle imite, si elle doit demeurer image. Vois si j'ai raison. Y aurait-il deux choses telles que Cratyle et l'image de Cratyle, si un dieu avait représenté non-seulement ta couleur et ta forme, comme font les peintres, mais qu'il eût encore donné à l'image un intérieur tout à fait semblable au tien, avec le même degré de mollesse et de chaleur, avec le mouvement, l'ame et l'intelligence que tu possèdes ; en un mot, s'il t'avait reproduit tout entier et qu'il eût placé la copie près du modèle, y aurait-il, dis-je, Cratyle et l'image de Cratyle ou deux Cratyles?

CRATYLE. Il me semble, Socrate, qu'il y aurait deux Cratyles.

SOCRATE. Vois-tu, mon cher, qu'il faut chercher une autre espèce de propriété pour l'image et les choses dont nous parlions tout à l'heure, et ne pas vouloir à toute force que s'il manque quelque chose à la copie, ou s'il s'y trouve quelque chose de plus, elle ne soit plus une image; ou bien ne sens-tu pas de combien il s'en faut que les images contiennent les mêmes choses que leurs modèles?

CRATYLE. Oui, je le sens.

SOCRATE. En vérité, Cratyle, il arriverait quelque

Digitized by Google

chose de plaisant si les noms et les objets qu'ils servent à nommer étaient parfaitement semblables; car tout serait double, et l'on ne pourrait plus distinguer quel serait l'objet et quel serait le nom.

CRATYLE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Courage donc, brave Cratyle, et souffre que les noms soient les uns bien faits, les autres mal faits: n'exige pas qu'ils renferment toutes les lettres afin qu'ils soient en tout point conformes à ce qu'ils désignent; mais laisse dans un mot s'introduire une lettre qui ne lui convient pas; et si une lettre dans un mot, un mot dans une phrase; et si un mot dans une phrase, une phrase dans le discours: sans croire moins pour cela que la chose est nommée et exprimée du moment qu'on y trouve le caractère essentiel de la chose représentée, comme il arrive pour les noms des lettres; si tu te rappelles ce que nous avons dit à ce sujet, Hermogène et moi.

CRATYLE. Je me le rappelle.

SOCRATE. Fort bien. En effet, lorsque ce caractère se trouve dans le nom, quoiqu'il ne renferme pas toutes les lettres convenables, la chose n'en sera pas moins nommée, bien s'il les contient toutes, et mal s'il n'en contient que quelques unes. Souffrons donc, mon cher Cratyle, que la chose soit exprimée, pour ne pas être condamnés à l'amende, comme ceux qui, à Égine, se trouvent en route pendant la nuit, et pour n'avoir pas l'air d'arriver aux choses vraiment plus tard qu'il ne faut; ou bien cherche quelque autre propriété du nom et refuse de convenir que le nom est une représentation de la chose au moyen des lettres et des syllabes: car si tu admets mon opinion et la tienne, il te sera impossible d'être d'accord avec toi-même.

CRATYLE. Tu me parais, Socrate, avoir raison, et je me range à ton avis.

SOCRATE. Puisque nous sommes d'accord sur ce point, examinons ce qui suit. Pour que le nom soit bien institué,

Digitized by Google

disons-nous, il faut qu'il renferme toutes les lettres convenables?

CRATYLE. Oui.

SOCRATE. Et les lettres convenables sont celles qui ressemblent aux choses?

CRATYLE. Sans doute.

SOCRATE. C'est donc de cette manière que sont institués les noms bien faits; mais, s'il est quelque nom qui ne soit pas bien fait, il se peut souvent qu'il soit composé de lettres convenables et conformes à ce qu'il désigne, puisqu'il en est une image, mais qu'il renferme quelque lettre qui ne lui convienne pas et soit cause qu'il n'est pas bon ni bien fait. Pensons-nous ainsi ou d'une autre manière?

CRATYLE. Je ne dois pas contester ce point, Socrate, puisque j'ai de la peine à reconnaître pour nom celui qui ne serait pas bien fait.

SOCRATE. As-tu de la peine à admettre que le nom soit une représentation de la chose?

CRATYLE. J'admets ceci.

SOCRATE. Et crois-tu qu'il soit bien de dire que les noms sont les uns primitifs, les autres formés de ceux-là?

CRATYLE. Oui, je le crois.

SOCRATE. Mais, si les primitifs sont les représentations des choses, connais-tu un meilleur moyen de leur donner cette attribution que de les rendre le plus semblables possible à ce qu'ils doivent représenter, ou bien aimes-tu mieux dire avec Hermogène et beaucoup d'autres que les noms sont des conventions et qu'ils ne sont représentatifs que pour ceux qui les ont établis par convention et connaissaient d'avance les choses; enfin que la propriété du nom consiste dans la convention, et qu'il est indifférent qu'on les ait institués comme ils le sont aujourd'hui ou d'une manière opposée : en appelant, par exemple, grand ce qu'on appelle à présent petit, et petit ce qu'on appelle grand : lequel de ces deux modes d'institution approuves-tu davantage?

Digitized by Google

CRATYLE. Il est tout à fait différent, Socrate, de représenter les choses par l'imitation ou d'une manière arbitraire.

SOCRATE. Tu as raison. Ainsi, puisque le nom sera semblable à la chose, il faut qu'il y ait une conformité naturelle entre les choses et les lettres avec lesquelles les noms primitifs doivent être formés. Je m'explique : aurait-on pu jamais faire l'image dont nous venons de parler semblable à quelque objet, si la nature n'avait pas fourni, pour composer les tableaux, des couleurs pareilles aux objets qu'imite la peinture ; ou autrement cela eût-il été impossible ?

CRATYLE. Impossible.

SOCRATE. Et de même les noms ressembleraient-ils jamais à quoi que ce fût, si les éléments dont les noms sont composés n'avaient pas d'abord de la ressemblance avec les choses que les noms doivent imiter ; et ces éléments, ce sont les lettres ?

CRATYLE. Oui.

SOCRATE. Prends-donc part aussi à la recherche que j'ai faite tout à l'heure avec Hermogène. Eh bien ! crois-tu que nous ayons raison de dire que la lettre *r* est propre à exprimer le cours, le mouvement et la rudesse, ou trouves-tu que nous ayons tort ?

CRATYLE. Je crois que vous avez raison.

SOCRATE. Et la lettre *l* à exprimer ce qui est doux, poli, et les autres qualités semblables dont nous venons de parler ?

CRATYLE. Oui.

SOCRATE. Sais-tu que, ce que nous appelons *sklérotés* (rudesse), les Érétriens l'appellent *sklérotér ?*

CRATYLE. Sans doute.

SOCRATE. Les lettres *r* et *s* ressemblent-elles à la même chose et ce mot a-t-il le même sens pour ceux qui le terminent par un *r* que pour nous qui le terminons par un *s*, ou bien a-t-il un sens différent ?

Digitized by Google

CRATYLE. Il signifie la même chose pour tous deux.

SOCRATE. Cela vient-il de ce que les lettres *r* et *s* sont semblables ou de ce qu'elles ne le sont pas?

CRATYLE. De ce qu'elles sont semblables.

SOCRATE. Semblables absolument?

CRATYLE. Du moins, ce semble, pour l'expression du mouvement.

SOCRATE. Et la lettre *l*, qui se trouve dans *sclérotès*, n'exprime-t-elle pas le contraire de la rudesse?

CRATYLE. Aussi peut-être, Socrate, n'est-elle pas là à sa place. Comme tout à l'heure, dans les explications que tu donnais à Hermogène, tu as retranché et ajouté des lettres où il le fallait, et je trouvais que tu faisais bien: de même à présent à la place de l'*l* il faut peut-être mettre un *r*.

SOCRATE. Tu as raison. Mais quoi! dans notre manière actuelle de prononcer le mot *sclêros* est-ce que nous ne nous comprenons pas les uns les autres, et, dans ce moment, même où je le prononce, est-ce que tu n'entends pas ce que je dis?

CRATYLE. Sans doute; du moins à cause de l'usage, mon cher Socrate.

SOCRATE. Mais, quand tu parles de l'usage, crois-tu dire autre chose que la convention, ou, par l'usage, n'entends-tu pas que, lorsque je prononce un mot, je pense une chose et que tu sais que je pense cette chose; n'est-ce pas là ce que tu dis?

CRATYLE. Oui.

SOCRATE. Si donc tu reconnais ce que je pense en prononçant un mot, me suis-je fait comprendre de toi?

CRATYLE. Oui.

SOCRATE. Au moyen de quelque chose qui ne ressemble pas à ce que je pense en parlant, puisque la lettre *r*, comme tu le prétends, ne ressemble pas à la *rudesse*. Or, s'il en est ainsi, qu'y a-t-il là autre chose que la convention que tu as faite avec toi-même et que tu as prise

Digitized by Google

pour la propriété du nom, s'il est vrai que les lettres reçues par l'usage et la convention représentent les choses, soit qu'elles leur ressemblent, soit qu'elles ne leur ressemblent pas! et, quand même l'usage ne serait pas une convention, on ne serait pas fondé à dire que la ressemblance rend les mots représentatifs, mais ce serait l'usage; car c'est l'usage, à ce qu'il semble, qui désigne les choses par le semblable et le dissemblable. Puisque nous sommes d'accord sur ce point, Cratyle, car je prends ton silence pour un aveu, il faut reconnaître que la convention et l'usage contribuent en quelque chose à l'expression de nos pensées par les paroles. En effet, excellent Cratyle, si tu veux considérer le nombre, comment crois-tu possible de donner à chaque nombre un nom qui lui ressemble, si tu ne permets pas que l'accord et la convention que tu as faits avec toi-même aient quelque influence sur la propriété des noms! Pour moi, je suis d'avis que les noms soient autant que possible conformes aux choses; mais je crains, comme le disait Hermogène, que la recherche de la ressemblance ne soit une pente glissante, et qu'on ne soit forcé d'avoir recours à ce moyen trivial, la convention, pour légitimer les noms. Aussi bien il se peut que le nom le mieux fait soit celui qui est composé entièrement ou du moins en très grande partie d'éléments semblables, c'est-à-dire convenables; et le plus mal fait, celui qui est formé d'une manière opposée. Après cela, dis-moi encore quelle est la vertu que possèdent les noms et quel bien nous reconnaîtrons qu'ils produisent.

CRATYLE. C'est d'enseigner, ce me semble, Socrate; et l'on peut dire, d'une manière absolue, que quiconque sait les noms sait aussi les choses.

SOCRATE. Probablement, Cratyle, tu veux dire que, lorsqu'on sait ce que c'est que le nom, comme le nom est semblable à la chose, on saura la chose, puisqu'elle ressemble au nom et que l'art est le même pour toutes les choses qui se ressemblent. C'est là ce que tu me parais

Digitized by Google

entendre en disant que quiconque sait les noms saura aussi les choses.

CRATYLE. Tu dis très vrai.

SOCRATE. Eh bien! voyons quelle est cette manière d'enseigner les choses que tu attribues aux noms, et s'il en existe encore une autre, quoique celle-ci soit meilleure, ou s'il n'en existe point d'autre. Quel est ton sentiment?

CRATYLE. Je pense qu'il n'en existe absolument aucune autre, que celle-ci est la seule et qu'elle est excellente.

SOCRATE. Mais penses-tu aussi que c'est en cela que consiste la découverte des choses, et que celui qui a trouvé les noms a trouvé les choses qu'ils désignent; ou bien qu'il est nécessaire d'avoir une autre méthode pour chercher et découvrir les choses, et que la première ne sert qu'à les enseigner?

CRATYLE. Non, je crois que cette même méthode sert plus que toutes les autres à faire des recherches et des découvertes.

SOCRATE. Eh bien! examinons cela, Cratyle. Si l'on prend pour guides les noms dans la recherche des choses et qu'on considère ce que chacun signifie, ne crois-tu pas que l'on court grand risque de se tromper?

CRATYLE. Comment cela?

SOCRATE. Il est clair que l'inventeur des noms les a constitués d'après sa manière de concevoir les choses; c'est là ce que nous disons, n'est-il pas vrai?

CRATYLE. Oui.

SOCRATE. Si donc sa manière de concevoir n'était pas juste, et qu'il ait donné des noms conformes à sa conception; que penses-tu qu'il doive arriver à nous qui le prenons pour guide, n'est-ce pas d'être induits en erreur?

CRATYLE. Mais il n'en saurait être ainsi, Socrate, et il faut que l'auteur des noms les établisse avec la connaissance des choses, ou, comme je l'ai dit souvent, qu'il n'y ait pas de noms. Et une preuve frappante que l'auteur ne s'écarte pas de la vérité c'est que tous les noms n'au-

Digitized by Google

raient pas une si grande concordance ; et n'est-ce pas ce que tu avais observé toi-même en disant que tous les noms se faisaient de la même manière et pour le même but ?

SOCRATE. Mais ce que tu dis, mon cher Cratyle, n'est pas une justification ; car, si l'auteur des noms s'était trompé dès le commencement, et qu'en faisant violence à tout le reste il l'eût forcé de s'accorder avec lui-même, il n'y aurait là rien d'étrange : comme dans la construction d'une figure, lorsqu'on commence par commettre une erreur légère et insensible, il faut que toutes les autres qui suivent en grand nombre se répondent les unes aux autres. En toute chose c'est sur le principe que tout homme doit porter une longue attention et un long examen, pour voir s'il est juste ou non et, après l'avoir éprouvé suffisamment, il faut que tout le reste paraisse en découler. Cependant je serais surpris si les noms s'accordaient avec eux-mêmes. Revenons donc à ce que nous avons examiné précédemment. Nous disons que les noms représentent l'essence des choses en tant que l'univers est dans une marche, un mouvement et un flux continuels. N'est-ce pas là, selon toi, ce qu'ils signifient ?

CRATYLE. Assurément, et cette signification est juste.

SOCRATE. Voyons, et reprenons d'abord le mot *épistémé* (science) ; c'est un mot ambigu, et il paraît plutôt signifier l'*arrêt* de l'ame *sur* les choses (histêsis épi) que son mouvement de concert avec elles : en sorte qu'il vaut mieux, comme à présent, prononcer le commencement de ce mot que de retrancher l'*é* pour en faire *pistémé* (fidèle), et ajouter un *i* à *épistémé* au lieu d'ajouter un *é* à *pistémé*. Le mot *bébaios* (stable) désigne une certaine *base* (basis) ; il imite le repos et non le mouvement. *Historia* (connaissance) exprime *ce qui arrête le cours* (histêsi rhoun). *Pistos* (croyable) signifie tout à fait *arrêter* (histan). *Mnémé* (mémoire) indique clairement la *permanence* (monê) dans l'ame, et non le mouvement. Si tu veux examiner dans leurs formes les mots *hamartia*

Digitized by Google

(erreur) et *sumphora* (accident), tu trouveras qu'ils ont le même sens que *sunésis* (intelligence) et *épistémé* (science), et tous les autres noms qui se rapportent aux bonnes qualités. Tu verras encore que les mots *amathia* (ignorance) et *acolosia* (intempérance) se rapprochent de ceux-ci : car le premier, *hamathia*, exprime le mouvement de *ce qui marche de concert avec Dieu* (hama théô ion); et le second, *acolosia*, exprime évidemment *ce qui accompagne* les choses (acolouthia). De cette manière, les noms qui se rapportent aux plus mauvaises choses paraissent être tout à fait semblables à ceux qui expriment les meilleures; et je crois qu'on en trouverait encore beaucoup d'autres, si l'on se donnait la peine de les chercher : d'où l'on pourrait conclure que l'auteur des noms n'a pas représenté les choses à l'état de mouvement, mais à celui de repos.

CRATYLE. Mais tu vois, Socrate, qu'il a donné le premier sens à la plupart des noms.

SOCRATE. Que dis-tu, Cratyle! irons-nous compter les noms comme des boules de scrutin, et pourrons-nous faire consister en cela leur propriété; les noms qui auront un sens en plus grand nombre seront-ils véritables?

CRATYLE. Cela ne serait pas raisonnable.

SOCRATE. Non en aucune façon, mon cher. Mais laissons ce point, et voyons si sur un autre tu es d'accord avec moi ou non. Dis-moi : ceux qui, à diverses époques, ont institué les noms dans les États, soit grecs, soit barbares, ne sommes-nous pas convenus tout à l'heure qu'ils sont législateurs et que l'art qui a cette puissance est celui de la législation?

CRATYLE. Sans doute.

SOCRATE. Dis-moi encore : les premiers législateurs qui ont institué les noms primitifs connaissaient-ils les choses auxquelles ils les imposaient, ou les ignoraient-ils?

CRATYLE. Pour moi, Socrate, je pense qu'ils les connaissaient.

Digitized by Google

SOCRATE. En effet, mon cher Cratyle, ils n'auraient pas nommé les choses, s'ils les avaient ignorées.

CRATYLE. Je ne le crois pas.

SOCRATE. Revenons de nouveau au point d'où nous sommes partis. Tu disais tout à l'heure, si tu t'en souviens, que l'auteur des noms devait avoir la connaissance des choses qu'il désignait; persistes-tu ou non dans ce sentiment?

CRATYLE. J'y persiste.

SOCRATE. Et tu dis aussi que l'auteur des noms primitifs avait cette connaissance?

CRATYLE. Il l'avait en effet.

SOCRATE. Mais au moyen de quels noms avait-il appris ou découvert les choses; puisque les primitifs n'existaient pas encore, et que d'un autre côté nous prétendons qu'il n'est pas possible d'apprendre et de trouver les choses si l'on n'a pas appris ou trouvé soi-même ce que signifient les noms?

CRATYLE. Ton objection me paraît fondée, Socrate.

SOCRATE. Comment pourrions-nous dire qu'il y a eu des auteurs de noms ou des législateurs versés dans la connaissance des choses avant qu'il y eût un nom quelconque qu'ils pussent connaître, puisqu'il n'est possible d'apprendre les choses que par le moyen des noms?

CRATYLE. Je crois que la meilleure manière de répondre à cette objection, Socrate, c'est de dire qu'une puissance supérieure à celle des hommes a donné les premiers noms aux choses, de manière qu'ils sont nécessairement justes.

SOCRATE. Eh quoi! penses-tu que l'auteur des noms, que ce soit un démon ou un dieu, ait pu se contredire lui-même, ou bien crois-tu que tout à l'heure nous ne disions rien de solide?

CRATYLE. Je crois que les noms qui diffèrent de ceux-là n'en sont pas.

SOCRATE. Lesquels, excellent Cratyle : ceux qui expri-

Digitized by Google

ment le repos, ou ceux qui expriment le mouvement; car, d'après nos aveux précédents, on n'en jugera pas par leur nombre?

CRATYLE. Cela ne serait pas juste, Socrate.

SOCRATE. Voici donc la discorde parmi les noms : les uns prétendant être conformes à la vérité, les autres prétendant à la même conformité; comment distinguerons-nous les véritables et d'après quel principe? Ce ne sera pas au moyen d'autres noms, puisqu'il n'en existe pas; mais il est évident qu'il nous faudra chercher quelque autre principe indépendant des noms, qui nous montrera, sans leur secours, quels sont dans ces deux espèces les véritables : c'est-à-dire qui nous montrera la vérité des choses.

CRATYLE. Cela me paraît ainsi.

SOCRATE. Il semble donc, Cratyle, qu'il soit possible d'apprendre les choses sans le secours des noms, s'il en est ainsi.

CRATYLE. Il le semble.

SOCRATE. Et par quel autre moyen espères-tu connaître les choses, n'est-ce pas par celui qui est le plus naturel et le plus légitime; en les comparant les unes avec les autres lorsqu'elles ont des rapports entre elles, ou bien en les étudiant en elles-mêmes : car ce qui diffère des choses et leur est étranger ne peut nous montrer rien qui ne soit différent et étranger, et non les choses elles-mêmes?

CRATYLE. Tu me sembles dire vrai.

SOCRATE. Voyons, par Jupiter! ne sommes-nous pas convenus souvent que les noms bien faits sont conformes à ce qu'ils désignent et qu'ils sont les images des choses?

CRATYLE. Oui.

SOCRATE. S'il est donc un moyen d'apprendre les choses par les noms et s'il en est un de les apprendre par elles-mêmes, quelle est de ces deux connaissances la meilleure et la plus certaine; est-ce de connaître l'image elle-même par sa propre entremise, si elle est fidèle, et la vérité qu'elle

Digitized by Google

représente, ou de connaître la vérité elle-même par sa propre lumière, et ensuite son image, si elle a été bien faite?

CRATYLE. Je crois qu'il est nécessaire de commencer par la vérité.

SOCRATE. Mais de savoir comment il faut apprendre et découvrir les choses, cela dépasse peut-être mes forces et les tiennes; il nous suffit d'avoir reconnu que ce n'est pas au moyen des noms mais plutôt au moyen des choses elles-mêmes, qu'il faut les apprendre et les chercher.

CRATYLE. Il y a apparence, Socrate.

SOCRATE. Examinons encore un autre point, pour ne pas nous laisser tromper par ce grand nombre de mots qui se rangent sous la même notion. En vérité, les auteurs des noms les ont institués d'après le système que tout est dans un mouvement et un flux continuel; car telle me paraît avoir été leur pensée: cependant il peut se faire qu'il n'en soit pas ainsi, mais qu'ils soient tombés dans un tourbillon où ils ont été saisis de vertige et où ils nous entraînent et précipitent avec eux. Examine, merveilleux Cratyle, ce que j'imagine souvent dans mes rêves. Dirons-nous que le beau en soi existe ainsi que le bon en soi, et chacune des choses de ce genre; ou le nierons-nous?

CRATYLE. Pour moi, Socrate, je crois qu'elles existent.

SOCRATE. Nous ne cherchons pas s'il existe quelque beau visage ou quelque chose de cette sorte, car tout cela semble passer; mais, disons-nous, le beau en soi ne subsiste-t-il pas toujours tel qu'il est?

CRATYLE. Nécessairement.

SOCRATE. Serait-il donc possible, s'il passait sans cesse, de dire avec fondement qu'il existe et tel qu'il est; ou ne faudrait-il pas que, pendant que nous parlons, il devînt autre sur-le-champ, passât, et cessât d'être tel qu'il est?

CRATYLE. Il le faudrait sans doute.

SOCRATE. Comment une chose pourrait-elle être ce qui ne subsiste jamais de la même manière: car, si elle demeure un instant dans le même état, il est clair qu'alors

Digitized by Google

elle ne passe pas; et si elle est toujours dans le même éta et demeure identique à elle-même, comment pourrait-ell changer et se mouvoir puisqu'elle ne quitte pas sa forme

CRATYLE. En aucune façon.

SOCRATE. En outre, elle ne pourrait être connue de per sonne : car, dès qu'on s'approcherait pour la connaître, ell deviendrait autre, de manière qu'il serait impossible d savoir quelle est sa nature et sa forme. Or il ne saurait avoir de connaissance de ce qui n'a aucune manière d'êtr fixe et déterminée.

CRATYLE. Cela est comme tu dis.

SOCRATE. On prétend avec raison, Cratyle, qu'il n'y pas de connaissance si tout change et que rien ne demeure car, si cette chose même, à savoir, la connaissance, ne per point sa forme de connaissance, la connaissance subsister toujours et il y aura connaissance. Mais, si la forme mêm de la connaissance vient à périr, elle se changera en un autre forme de connaissance, et il n'y aura plus de connais sance; si elle change sans cesse, sans cesse il n'y aura pa connaissance. D'après ce raisonnement, ni ce qui doit con naître ni ce qui doit être connu n'existe. Au contraire, s ce qui connaît subsiste, si ce qui est connu subsiste aussi si le beau, le bon et les choses de cette sorte subsistent tout cela ne me paraît pas ressembler à ce flux et à c mouvement dont nous venons de parler. Que la vérité soi dans cette doctrine ou dans celle que soutiennent les parti sans d'Héraclite et beaucoup d'autres, c'est ce qu'il n'es pas facile de décider. Il n'est pas d'un homme sage de s soumettre lui-même et son ame à l'empire des mots, d leur accorder sa foi ainsi qu'à leurs auteurs, d'affirme avec l'air d'un homme habile et de prononcer sur soi-mêm et sur les choses que rien n'est stable, mais que tou change comme l'argile; que les êtres sont dans la mêm disposition que les malades affligés de fluxions, et qu'il sont tous dans un flux et un écoulement perpétuel. Peut être en est-il ainsi, Cratyle; peut-être aussi n'en est-il pa

Digitized by Google

ainsi. Il te faut donc examiner ces principes avec ardeur et courage, car tu es jeune encore et dans la force de l'âge; et, après les avoir examinés, si tu découvres la vérité, tu viendras me la communiquer.

CRATYLE. Je me propose de le faire. Toutefois, Socrate, sois persuadé qu'en ce moment je ne suis pas sans avoir une opinion, et qu'en y réfléchissant et en observant les choses je trouve que la vérité est plutôt dans le système d'Héraclite.

SOCRATE. C'est ce que tu me montreras une autre fois, mon ami, lorsque tu seras de retour. Quant à présent, va à la campagne puisque tu as fait tes préparatifs pour cela. Hermogène que voici t'accompagnera.

CRATYLE. Je vais m'y rendre, Socrate. Toi, de ton côté, tâche encore de porter tes réflexions sur ce sujet.

FIN DU CRATYLE.

Digitized by Google

Digitized by Google

ARGUMENT DE L'EUTHYDÈME.

Platon, dans l'*Euthydème*, a cherché à renverser la sophistique, qui semble être sortie principalement de l'école de Mégare. Pour arriver à ce but il a employé l'arme redoutable du ridicule, et il a montré, dans ce dialogue, qu'il savait la manier aussi bien que celle de la dialectique. En effet, cet entretien est un véritable drame où chaque personnage joue le rôle qui lui appartient. Socrate s'y montre avec sa bonne foi habituelle, et son desir de donner à tout une tendance morale ; il attend des deux sophistes une instruction solide, et il s'étonne de voir son espoir déçu ; ses deux interlocuteurs ne cachent pas la haute opinion qu'ils ont de leur science, et le témoignent assez par la joie qu'ils laissent éclater à chacun de leurs prétendus triomphes. Ctésippe a tout l'emportement de la jeunesse ; il raille et persifle les deux raisonneurs, ce qui convenait mieux à un jeune homme qu'à Socrate. Ainsi, comme on le voit, tous ces caractères sont tracés avec art et finesse ; et la lecture d'Aristophane n'a pas été inutile à Platon.

Mais, en laissant la forme pour ne regarder que le fond, on remarque qu'il s'agit dans toutes ces plaisanteries de choses graves et sérieuses, des erreurs de l'esprit humain, et qu'il n'est pas un de ces sophismes qui ne repose sur une perversion de quelqu'une des notions primitives de l'entendement. Et c'est sous ce rapport qu'il est intéressant et utile d'étudier ces raisonnements qui nous paraissent aujourd'hui si étranges, que nous ne concevons pas qu'ils aient pu trouver des partisans chez un peuple aussi spirituel et aussi éclairé que le peuple grec ; mais nous ne réfléchissons pas que ces erreurs ont leur fondement dans l'esprit même, et qu'elles se reproduisent sans cesse, sous une autre forme, dans nos raisonnements et même dans nos actions.

On peut, avec Aristote, diviser les sophismes en deux classes : en sophismes de mots, et en sophismes de pensées ou de choses.

Les sophismes de mots les plus fréquents sont ceux qui comprennent l'homonymie : ils consistent à prendre le même mot dans des acceptions différentes. C'est ainsi que, le verbe μανθάνειν signifiant *apprendre* et *comprendre*, le sophiste a pu dire que ceux qui apprennent sont savants et ignorants, n'y ayant que les ignorants qui puissent apprendre, et que les savants qui puissent comprendre.

Il y a ensuite des sophismes de mots qui se rapportent à la construc-

Digitized by Google

tion de la phrase, comme dans l'exclamation Grand dieu! Hercul
où le sophiste demande si le grand dieu est Hercule ou si Hercule
le grand dieu. Ce sophisme peut aussi se ramener à la confusion
l'attribut avec le sujet.

Il y en a enfin qui consistent à réunir dans le discours ce qui doit ê
divisé, et à diviser ce qui doit être réuni.

Quant aux sophismes de choses, il n'est presque point de catégo
avec laquelle on n'en puisse construire.

La première catégorie est celle de l'être; c'est la notion la plus gén
rale qui s'applique à toutes les autres, elle exprime ce qu'il y a de pl
indéterminé, et l'on peut faire un sophisme en la prenant dans un se
déterminé. Ainsi celui qui veut devenir sage veut devenir ce qu'il n'e
pas, ou desire qu'il ne soit plus ce qu'il est : et, comme il est vivant, il d
sire, par conséquent, qu'il ne soit plus vivant.

La négation de l'être est le non-être, et il ne peut se trouver que da
une chose qui est en puissance; puisque le non-être absolu ou le néa
est tout à fait incompréhensible. Or, en confondant ces deux espèc
de non-être, on peut affirmer qu'il est impossible de mentir ou de di
ce qui n'est pas, c'est-à-dire ce qui n'est absolument pas.

Mais lorsque l'être a perdu son indétermination, ou qu'il a passé de
puissance à l'acte; en un mot, lorsque quelque chose est devenu, il
ce qu'il est devenu, et n'est pas autre chose : il renferme donc une nég
tion par rapport à ce qui est autre, et ce caractère d'être autre se trou
aussi en lui; c'est là ce qui fait qu'il est fini et variable. Il n'est pl
permis alors de confondre une chose avec une autre, et quelle que soit
ressemblance de leurs qualités, elles n'en sont pas moins dissemblable
C'est ce que l'on comprendra encore mieux lorsqu'on aura vu plus b
quel est le vrai caractère d'une substance.

De plus, quelque chose qui change est déjà autre par rapport aux a
tres choses; et, par conséquent, il ne fait qu'être en rapport avec so
même, et il existe alors pour soi-même. Ainsi, en changeant, il ne fa
que rentrer en soi-même, il exclut toute autre chose, et l'on ne pe
plus demander avec les sophistes comment, ce qui est autre se trouva
avec ce qui est autre, ce qui est autre reste toujours autre; c'est qu'e
devenant autre il devient pour soi, et reste, par conséquent, toujou
autre, l'étant, pour ainsi dire, encore plus qu'avant le changement, c
c'est l'acte qui constitue principalement l'existence distincte d'u
chose. Ainsi encore disparaissent toutes les confusions d'essences qu
l'on veut établir au moyen d'une identité d'accidents, et l'on con
prend que, de ce que je suis père, je ne suis pas le même qu'un autre q
est père aussi, et qu'au contraire j'en diffère précisément par là, pui
que l'acte par lequel je suis père ne peut appartenir qu'à moi et non
un autre.

Mais, quoique plusieurs choses existent ainsi pour elles-mêmes

Digitized by Google

soient entre elles dans un rapport négatif, il faut cependant, à cause de cette répulsion même, les regarder comme unies entre elles et comme formant un ensemble. Alors elles perdent leur qualité exclusive et, simples unités, elles donnent naissance à la quantité, qui n'a plus sa détermination identifiée avec l'être, comme la qualité, mais en qui elle est une chose indifférente, puisque toute quantité peut être augmentée ou diminuée.

Cette manière d'être de la quantité que l'on peut en quelque sorte appeler extérieure, fait qu'une quantité peut facilement être mise en relation avec une autre. On obtient alors le rapport; et ses deux termes, qui sont encore des quantités, ont cependant quelque chose qui appartient à la qualité : car chacun est pour lui et en même temps pour un autre; chacun a sa valeur, mais cette valeur se perd dans celle de l'autre terme.

C'est cette union de la quantité et de la qualité qui produit la mesure.

La quantité spécifique est encore quantité dans la mesure, et c'est ce qui fait qu'elle peut être augmentée ou diminuée sans que la mesure soit détruite; cependant le changement de quantité est aussi un changement de qualité, et c'est pourquoi la quantité ne peut être augmentée ou diminuée indéfiniment.

La mesure s'étend à tout, à la morale comme à la politique. Augmentez ou diminuez une qualité quelconque, et d'une vertu vous ferez un vice; étendez ou resserrez trop les limites, la population d'un empire, et vous amènerez sa ruine. C'est parcequ'on méconnaît la nature de la mesure et qu'on la néglige que l'on fait tant de sophismes non-seulement dans ses discours, mais encore dans sa conduite : que l'on dit, par exemple, avec le sophiste, qu'on ne saurait avoir trop de richesses, et qu'on ne se contente pas de le dire; mais qu'on en amasse tant, qu'elles finissent par causer votre perte.

C'est encore à la mesure que se rapportent les questions sophistiques que l'on faisait en demandant combien il fallait de grains pour composer un tas de blé, et combien de crins pour former une queue de cheval. On voit que toutes ces questions, si frivoles en apparence, ont toujours leur racine dans les notions les plus élevées de l'intelligence.

Il vient d'être dit que la mesure est nécessaire pour constituer une existence finie quelconque, et qu'elle n'a de durée que par la conservation de sa mesure. Or, dans la mesure, la quantité et la qualité se réfléchissent l'une dans l'autre, et chacune devient ce qu'elle est par cette influence réciproque. Alors il n'y a plus rien d'immédiat, et l'être se transforme en essence.

Lorsqu'on envisage une chose sous ce nouveau rapport on trouve qu'elle est identique à elle-même, différente d'elle-même; puisque tout est relatif en elle, et qu'elle peut servir de raison ou de fondement à d'autres choses.

Digitized by Google

Ce sont là les notions les plus générales de relation ; mais c'est par cette généralité même que le fondement peut servir à faire de faux raisonnements. C'est par là que l'on peut trouver des justifications pour les actions les plus immorales. Tout a sa raison ou son fondement, comme on dit. Ainsi le voleur dira qu'il a volé parcequ'il faut qu'il vive, ou parce qu'il a voulu dépouiller un détenteur injuste ou qui faisait un mauvais usage de ses biens.

Une des déterminations de l'essence, c'est la différence ; or la différence mène à l'opposition, qui renferme deux termes, l'un positif, l'autre négatif, qui n'existent que l'un par l'autre, mais en même temps subsistent par eux-mêmes, et sont indifférents l'un à l'égard de l'autre. Ainsi chaque terme de l'opposition contient l'autre et subsiste par cela même : si l'on détruit le terme négatif c'en est fait du terme positif, et réciproquement.

Il y a déjà là une contradiction, en ce que chaque terme affirme et nie en, pour me servir d'une autre langue, pose et lève le terme opposé. Le terme positif, il est vrai, subsiste bien par lui-même, mais il faut pour cela qu'il exclue le terme négatif, et par là se donne à lui-même un caractère négatif. Le terme négatif, à son tour, considéré en lui-même est le non-être d'un autre terme : car dans son rapport avec lui-même, en tant que négatif, il faut qu'il exclue ce qui est identique, c'est-à-dire il faut qu'il se nie lui-même pour rester identique à lui-même ou négatif.

Ainsi, dans ce rapport, chaque terme se pose et se lève en même temps ; l'un se réfléchit dans l'autre, et de cette manière la contradiction aboutit au néant.

Mais la contradiction n'a pas seulement un côté négatif, elle a encore un côté positif : car chacun des termes subsiste aussi par lui-même, mais tout en subsistant par lui-même, il est cependant dans une relation négative ou subsiste par rapport à l'autre. Par exemple la vertu est le terme positif, et le vice le terme négatif : la vertu subsiste bien par elle-même, mais elle renferme aussi la négation ; car elle est une lutte contre le vice. Elle le nie et doit le nier sans cesse, et c'est en le niant ou en en triomphant qu'elle est vertu ; là où il n'y a pas de lutte et pas de mal à vaincre il y a de l'innocence et non de la vertu.

On voit donc que la contradiction est inhérente à la nature des choses parcequ'elles sont finies, et, par conséquent, sont et ne sont pas. Cependant les sophistes prétendaient que la contradiction était impossible ; que, dans le discours, on ne pouvait contredire, parceque, si l'on parlait de la même chose et dans le même sens, évidemment il n'y avait pas lieu de se contredire, et que, si l'on n'entendait pas la même chose, il n'y avait pas non plus lieu de se contredire. De là ils concluaient qu'il n'y avait pas d'opinion fausse ni d'action répréhensible, puisque l'on ne pouvait se tromper en agissant. C'était, comme

Digitized by Google

on le voit, détruire le côté négatif des choses, c'était confondre le mal avec le bien, l'erreur avec la vérité, et aboutir à une identité et à une confusion universelle. Cette doctrine était une conséquence nécessaire du principe de Protagoras, qui faisait de la sensation la base de toutes nos connaissances et de toutes nos actions.

La contradiction se trouve encore dans un autre rapport essentiel, dans celui du tout et des parties.

Le tout subsiste aussi par lui-même, mais sous un rapport négatif; et par conséquent il ne subsiste que dans les parties.

Le tout est composé des parties, et il n'est rien sans elles; il a donc son existence dans ce qui est autre.

Les parties, à leur tour, quoiqu'elles subsistent aussi en elles-mêmes, ne possèdent leur existence réelle que dans le tout, et sans le tout il n'y a point de parties. Ainsi le tout et les parties se servent de condition réciproquement.

On peut dire qu'il n'y a rien dans le tout qui ne soit dans les parties, et rien dans les parties qui ne soit dans le tout.

Le tout est égal aux parties, non comme diverses, mais comme réunies, et les parties sont égales au tout, non comme unité, mais comme variété : elles lui sont égales comme des touts fractionnés; toutefois c'est en lui qu'elles sont égales à elles-mêmes, de même que le tout n'est égal à lui-même que dans les parties; aussitôt que le tout et les parties se distinguent et se séparent, ils se détruisent mutuellement.

On voit donc que le tout n'est pas égal aux parties désunies et séparées, et que les sophistes ont eu tort de conclure de l'existence d'une partie à celle du tout. Lorsqu'ils disaient que qui savait une chose les savait toutes, ils se trompaient : puisque le tout n'est pas constitué par une partie seulement, mais par toutes; et, que quelque soit le rapport de ses parties, il faut cependant des actes particuliers pour constituer les autres.

Ce sophisme se rapproche de celui des stoïciens, qui prétendaient aussi que lorsqu'on avait une vertu on les avait toutes; comme s'il ne fallait pas un effort particulier dans chaque cas où il est nécessaire d'appliquer la disposition vertueuse. Ces deux sortes de sophismes confondent ce qui est en puissance avec ce qui est en acte.

On voit encore par l'explication précédente que les sophistes ont eu tort de soutenir que le tout était égal aux parties prises séparément : car une partie peut avoir des qualités ou des propriétés qui ne se trouvent pas dans le tout. Le nombre cinq, par exemple, composé de deux et de trois, n'est pas pair et impair, quoique ces deux parties aient ces deux propriétés.

Mais le tout et ses parties ne sont pas une chose purement mécanique; ils composent une chose vivante à laquelle l'unité n'est plus extérieure, mais intime et nécessaire.

Digitized by Google

Cette unité c'est la substance dans laquelle sont identifiées toutes les différences ou toutes les perfections. Celles-ci paraissent et disparaissent, tandis que la substance demeure. Chacune de ces perfections ou accidents peut être ou ne pas être, sans que l'unité substantielle soit détruite. Ainsi l'ame peut acquérir ou perdre une perfection, et elle n'en subsiste pas moins dans sa substance.

La substance est l'essence d'une chose, et l'accident c'est ce qui est inessentiel. Il existe donc une différence entre eux, et il n'est pas permis de les confondre : et pourtant les sophistes n'ont jamais manqué de le faire. Là où ils ont vu une identité accidentelle ils en ont inféré une identité substantielle. Un homme est-il père, un autre l'est-il aussi, donc ils ne diffèrent pas, et un seul individu est père de tous les êtres qui ont été engendrés. Sans doute c'est là un sophisme grossier, mais il repose sur une confusion semblable à celle qui a fondé un système tout entier. Lorsqu'on remarque que toutes les choses particulières ont besoin d'une substance qui unifie leurs accidents, et que le caractère de cette substance est l'unité et la durée, on est porté à conclure qu'il n'y a qu'une substance dans toutes les choses individuelles, laquelle survit à leurs défaillances continuelles ; de cette manière on détruit les unités substantielles et on n'en fait que de simples phénomènes qui n'ont aucune vertu, aucune énergie particulière, et n'ont d'autre propriété que celle d'apparaître un jour, puis de s'évanouir pour jamais.

La substance, de quelque nature et de quelque ordre qu'elle soit, n'a pas seulement pour objet d'unifier les accidents, mais encore de les produire elle-même ; elle n'est pas une unité morte, mais active et vivante, une cause, en un mot, et, tout ce qu'elle met au jour, elle l'enfante par sa propre énergie : parceque, encore une fois, l'acte ne peut appartenir qu'à la substance agissante, et il n'y a pas de substance inactive et stérile dans l'univers.

Mais les substances ne sont pas seulement des causes de leurs propres perfections, elles agissent encore les unes sur les autres et produisent des modifications dans ce qui leur est extérieur. C'est même par cette réciprocité d'action qu'elles peuvent se développer ; puisqu'elles ne sont pas infinies en puissance, et qu'elles ont besoin d'être sollicitées par des forces étrangères : toutefois elles ne sont pas passives pour cela, car il faut qu'elles agissent encore dans l'influence qu'elles exercent les unes sur les autres.

C'est en appliquant mal le principe de causalité que l'on peut tomber dans une multitude d'erreurs ; et ces raisonnements vicieux ne sont pas seulement le partage de quelques individus mais de peuples entiers, lorsque l'ignorance des véritables causes les précipite dans mille suppositions superstitieuses.

Cette explication doit montrer de quelle importance il est de porter on attention sur les erreurs de l'esprit, car ces erreurs se traduisent

Digitized by Google

en actes qui, partant d'une source viciée, le sont nécessairement eux-mêmes et ont, par conséquent, une influence funeste sur la vie. Platon a donc bien fait de ne pas dédaigner cette matière; et les exemples bouffons et ridicules qu'il apporte ne sont que plus propres à faire ressortir la laideur d'un esprit faux, et elle n'est pas moins repoussante que celle d'une ame corrompue : le vice dans la pensée et le vice dans la volonté sont deux choses dont il faut également se préserver.

Digitized by Google

Digitized by Google

EUTHYDÈME

OU

LE DISPUTEUR.

RITON, SOCRATE, EUTHYDÈME, DIONYSODORE, CTÉSIPPE.

CRITON. Quel était, Socrate, cet homme avec qui tu ntretenais hier au Lycée? Une foule d'auditeurs vous ntourait, et si grande que moi-même, m'étant approché our entendre, je ne pouvais rien saisir distinctement. ependant, me dressant sur la pointe des pieds, je parvins voir, et ton interlocuteur me parut étranger. Qui était-ce?

SOCRATE. Duquel parles-tu, Criton? Car ils étaient eux étrangers, et non un seul.

CRITON. Celui que je veux dire était assis le troisième ta droite; le jeune fils d'Axiochus était entre vous. J'ai ouvé ce jeune homme bien grandi, et je crois qu'il est à eu près du même âge que mon Critobule. Mais ce der- er est délicat, tandis que l'autre, plus formé, est beau d'une bonne tournure.

SOCRATE. Cet homme dont tu me parles, Criton, est uthydème; celui qui était assis auprès de moi à gauche

Digitized by Google

est son frère Dionysodore : il prenait également part à la discussion.

CRITON. Je ne connais ni l'un ni l'autre, Socrate; ce sont, comme je pense, de nouveaux sophistes. D'où viennent-ils, et quelle est leur doctrine ?

SOCRATE. Ils sont, je crois, originaires de Chios ; mais, établis d'abord à Thurium[1], ils en furent chassés, et séjournent depuis quelques années dans ces environs. Leur sagesse, me demandes-tu, Criton, elle est admirable. Vraiment, c'est une science universelle. Jusqu'à présent je n'avais point vu d'athlètes parfaits; mais eux, ce sont des lutteurs exercés dans tous les combats. Et ne va point les assimiler aux deux frères acarnaniens, si habiles au pancrace. Ces derniers ne connaissent que les exercices du corps ; les autres sont d'abord en ce genre les hommes les plus redoutables, et ils ont une manière de combattre qui les fait triompher de tout le monde; car ils savent combattre tout armés et rendre aussi habiles ceux qui les payent ; ensuite ils excellent dans les luttes du barreau et dans l'art d'enseigner à plaider et à composer des discours judiciaires.

Tel était d'abord leur unique talent; mais à présent ils ont réellement porté le pancrace à sa perfection. Autrefois leur art était encore dans son enfance ; mais ils l'ont rendu tel qu'il n'est plus un seul homme capable de les regarder en face, tant ils sont devenus habiles aux luttes oratoires et à réfuter tous les discours, vrais ou faux, indistinctement. J'ai donc l'intention, Criton, de me mettre entre les mains de ces hommes, puisqu'ils se vantent de rendre en peu de temps le premier venu aussi habile qu'eux-mêmes.

CRITON. Eh quoi, Socrate, à ton âge ! Ne crains-tu pas d'être trop vieux ?

SOCRATE. Nullement, Criton ; j'ai sous les yeux un exemple frappant et qui m'encourage : ces deux hommes étaient presque déjà vieux lorsqu'ils commencèrent à étu-

[1] L'ancienne Sybaris, appelée Thurium de la fontaine Thuria.

Digitized by Google

dier cet art que je desire savoir, la controverse; et c'est à peine s'ils le connaissent depuis un ou deux ans.

Il est cependant une chose que j'appréhende, c'est d'être pour ces étrangers un sujet de honte; comme pour Connus, fils de Métrobius, le joueur de lyre, qui m'enseigne encore la musique à mon âge. Tous mes condisciples se raillent de moi et appellent Connus le maître des vieillards. Je crains donc de faire tomber sur eux quelque ridicule, et peut-être eux-mêmes, dans cette appréhension, refuseront-ils bientôt de m'admettre. C'est pour cela, Criton, que j'ai engagé d'autres vieillards à devenir comme moi disciples de Connus; et, pour ces nouvelles leçons, je m'efforcerai d'en gagner d'autres encore. Et pourquoi ne viens-tu pas aussi à leur école? Tes enfants nous serviront d'appât, et le desir de les enseigner fera qu'ils nous recevront aussi.

CRITON. Puisque tu le trouves bon, Socrate, je n'y vois point d'empêchement. Mais dis-moi d'abord quelle est la science de ces hommes, pour que je sache au moins sur quoi ils m'instruiront.

SOCRATE. Tu ne vas pas tarder à le savoir. Loin de prétendre que je n'ai donné aucune attention à leurs paroles, j'avoue que j'ai tout écouté avec grand soin; j'ai tout retenu, et je ferai mon possible pour tout te rapporter depuis le commencement jusqu'à la fin.

Une faveur divine m'avait fait asseoir à la place où tu m'as vu. J'étais seul au vestiaire et j'avais l'intention de me lever; au moment de m'en aller, je fus arrêté par la voix habituelle de mon démon. Je me replaçai donc sur le banc, et bientôt entrèrent ensemble cet Euthydème et ce Dionysodore, et avec eux une foule d'autres, leurs disciples à ce qu'il me sembla. Dès leur entrée ils se promenèrent sous les galeries couvertes, et, après avoir ainsi fait deux ou trois tours, à peine se furent-ils assis qu'entra Clinias, ce jeune homme que tu trouves, avec raison, bien grandi; plusieurs de ses amants l'accompagnaient, et entre

Digitized by Google

autres Ctésippe, du bourg de Pœanée, beau jeune homme doué d'un heureux naturel, mais emporté comme on l'est à son âge. Clinias, en entrant, ayant remarqué que j'étais seul, vint vers moi et se plaça à ma droite, comme tu dis. Ce que voyant, Dionysodore et Euthydème s'arrêtèrent, et tinrent d'abord conseil, jetant sur nous des regards furtifs. Je ne perdais aucun de leurs mouvements. Ensuite ils s'approchèrent, et l'un se plaça auprès du jeune homme, l'autre auprès de moi, à ma gauche; tous les autres prirent place comme ils purent. Je les saluai en leur parlant du long temps qui s'était écoulé depuis que je ne les avais vus; et, m'adressant au fils d'Axiochus: Clinias, lui dis-je, ces hommes, Euthydème et Dionysodore, sont bien habiles, et dans une science non frivole, mais importante; ils savent tout ce qui a rapport à la guerre, tout ce qui fait un bon général, l'art de ranger et de commander une armée, enfin tout ce qui concerne la manœuvre. Ils ne sont pas moins propres à vous mettre en état de vous défendre vous-même devant un tribunal, si vous éprouvez quelque tort.

Ces éloges leur firent grand' pitié, et, se regardant l'un l'autre, ils se mirent tous deux à rire; Euthydème me dit: Socrate, nous ne faisons plus aucun cas de ces choses; ce ne sont plus pour nous que des occupations secondaires. Plein d'étonnement, je repris: Vous avez donc un bien beau talent, puisque des objets d'une si haute importance ne sont plus pour vous que des choses accessoires; au nom des dieux, dites-moi quel est ce beau talent. — Socrate, répondit-il, nous nous flattons d'enseigner la vertu dans la plus grande perfection et le moins de temps possible.

— Grand Jupiter! m'écriai-je, que dites-vous là? Où avez-vous fait cette magnifique découverte? Je m'imaginais jusqu'ici, comme je viens de le dire, que vous étiez surtout habiles dans l'art de la guerre, et je vous vantais sous ce rapport; car, la première fois que vous êtes venus ici, je me rappelle que vous faisiez profession de cette science. Mais, si vous possédez réellement celle que vous

Digitized by Google

vous attribuez à cette heure, oh! soyez-moi propices! car je vous salue sans hésiter comme des dieux, et vous demande pardon d'avoir parlé de vous comme j'ai fait. Mais voyez, Euthydème et toi, Dionysodore, si vous dites bien vrai, et ne trouvez point étrange que la grandeur de votre promesse excite quelque doute. — Sois persuadé, Socrate, reprirent-ils ensemble, qu'il en est ainsi. — En ce cas je vous estime beaucoup plus heureux de ce talent que le grand roi de son empire. Mais, dites-moi, vous proposez-vous d'enseigner cette science, ou quelle est votre intention? — Nous sommes venus exprès, Socrate, pour la transmettre et l'enseigner à quiconque voudra l'apprendre. — Je vous réponds que tous ceux qui ne la possèdent pas voudront l'acquérir; moi d'abord, ensuite Clinias, que voici, puis Ctésippe et tous les autres ici présents, dis-je alors en lui montrant les amants de Clinias, qui se trouvaient déja rassemblés autour de nous; car Ctésippe, si je ne me trompe, était assis plus loin que Clinias; et, comme Euthydème, en me parlant, se penchait en avant, il dérobait à Ctésippe la vue de Clinias, qui était entre nous deux. Voulant donc voir son bien-aimé et en même temps entendre la discussion, Ctésippe se leva le premier et se plaça vis-à-vis de nous. Les autres, à son exemple, en firent autant et nous environnèrent, tant les amants de Clinias que les sectateurs d'Euthydème et de Dionysodore. Les montrant du doigt, je dis à Euthydème qu'ils étaient tout disposés à recevoir ses leçons; Ctésippe m'appuya avec force, les autres l'imitèrent, et tous ensemble engagèrent le sophiste à leur dévoiler le secret de son art.

Euthydème et Dionysodore, leur dis-je alors, il faut de toute manière satisfaire ces jeunes gens et les instruire pour l'amour de moi. Il y a évidemment bien des choses qu'il serait trop long d'expliquer; mais, dites-moi, celui qui est persuadé que vous pouvez enseigner la vertu peut-il seul devenir vertueux par vos leçons, ou pouvez-vous aussi instruire celui qui n'a pas cette persuasion, parce-

Digitized by Google

qu'il pense en général que la vertu n'est pas un objet d'enseignement, et que vous en particulier vous n'en êtes pas des maîtres? Dites: est-ce aussi au moyen du même art que vous prouverez à celui qui pense ainsi que la vertu peut être enseignée, et que vous êtes les plus capables de le faire? ou cela dépend-il d'un autre art? — Du même, Socrate, répondit Dionysodore. — Ainsi, Dionysodore, vous pouvez mieux que personne au monde tourner quelqu'un vers la philosophie et la vertu? — Nous le croyons, Socrate. — Vous remettrez à une autre fois la démonstration du reste; mais faites-nous voir ce que vous dites. Persuadez à ce jeune homme qu'on doit cultiver la philosophie et la vertu et vous nous obligerez tous, moi et ceux que vous voyez ici; car nous prenons à lui beaucoup d'intérêt, et nous désirons qu'il soit aussi vertueux que possible. Il est fils d'Axiochus, petit-fils d'Alcibiade l'ancien, et cousin-germain d'Alcibiade de nos jours; il se nomme Clinias. Comme il est jeune encore, nous avons lieu de craindre, à cause de sa jeunesse même, que quelqu'un ne s'empare de son esprit avant nous et, en lui donnant une autre direction, ne le corrompe. Vous êtes donc venus bien à propos; si rien ne s'y oppose, sondez ce jeune homme et conversez avec lui devant nous. Quand j'eus parlé à peu près de la sorte, Euthydème me dit d'un air fier et plein d'assurance: Rien ne s'y oppose, Socrate; que ce jeune homme veuille seulement me répondre. — Il y est habitué; assez souvent ceux qui l'accompagnent le questionnent et s'entretiennent avec lui, de manière qu'il montre assez d'assurance dans ses réponses.

Mais comment pourrais-je, Criton, te raconter fidèlement ce qui suivit? Car ce n'est pas une petite affaire de t'exposer en détail leur prodigieuse sagesse. Aussi, avant de commencer mon récit, il me faut, à l'exemple des poëtes, invoquer les Muses et Mnémosyne. Voici la première question d'Euthydème, si je ne me trompe: Clinias, ceux qui apprennent sont-ils savants ou ignorants? — Le jeune

Digitized by Google

homme, à cette grave question, rougit, et, plein d'e : barras, jeta les yeux sur moi. Mais moi, voyant combien il était déconcerté : Prends courage, lui dis-je, Clinias, et réponds hardiment ce qui te semble vrai; peut-être cela te sera-t-il très avantageux. Cependant Dionysodore, se penchant à mon oreille, me dit avec un visage riant : Je t'avertis à l'avance, Socrate, que quoi qu'il réponde il sera réfuté. Clinias répondit au moment même où il m'adressait ces mots, de sorte que je n'eus pas le loisir d'avertir le jeune homme de prendre garde à ce qu'il allait dire. Il répondit que c'étaient les savants qui apprenaient. — Certains hommes, lui demanda ensuite Euthydème, les appelles-tu des maîtres ou non? — Il en convint. — Ces maîtres sont-ils les maîtres de ceux qui apprennent comme le joueur de luth, le grammairien étaient tes maîtres et aussi ceux de ces jeunes gens, et comme vous étiez leurs disciples? — Il l'accorda. — Mais, lorsque vous appreniez, vous ne saviez pas encore ce que vous appreniez?— Non, sans doute.—Vous n'étiez donc pas savants, puisque vous ne saviez pas ces choses. — Non certes.—N'étant pas savants, vous étiez donc ignorants? — Assurément.—Lors donc que vous appreniez ce que vous ne saviez pas, vous étiez des ignorants qui vous instruisiez?— Le jeune homme fit un signe d'assentiment. — Ceux qui apprennent sont donc des ignorants, Clinias, et non des savants, comme tu penses. — A ces paroles, comme un chœur au signal du chef, tous ceux qui accompagnaient Dionysodore et Euthydème firent entendre des applaudissements mêlés d'éclats de rire. Le jeune homme n'avait pas encore eu le temps de respirer, lorsque Dionysodore l'entreprit.—Mais quoi! Clinias, quand votre maître récite quelque chose, quels sont ceux des enfants qui apprennent ce qu'il récite, les savants ou les ignorants? — Les savants, dit Clinias.— Ce sont donc les savants qui apprennent et non les ignorants, et tu n'as pas bien répondu à Euthydème.

Alors nouveaux éclats de rire et nouveaux applaudis-

Digitized by Google

sements de la part de leurs partisans, pleins d'admiration pour leur talent. Nous autres, tout interdits, nous gardions le silence. Euthydème, nous voyant frappés d'étonnement, dans le but d'exciter encore plus notre admiration ne lâche pas le jeune homme, mais l'interroge de nouveau et, semblable à un habile danseur, tourne deux fois sur la même question : Ceux qui apprennent, demanda-t-il, apprennent-ils ce qu'ils savent ou ce qu'ils ne savent pas? Dionysodore me dit de nouveau à l'oreille : Cette question, Socrate, vaut bien la première. — Par Jupiter! m'écriai-je, la première nous a paru pourtant bien belle! — Toutes nos interrogations, Socrate, sont de cette nature; on ne peut s'en démêler. — Et voilà ce qui vous donne tant d'autorité parmi vos disciples! — Cependant Clinias répondit à Euthydème que ceux qui apprennent apprennent ce qu'ils ne savent pas. Mais le sophiste continua à l'interroger de la même façon qu'auparavant. — Eh quoi! ne sais-tu pas les lettres? — Oui. — Tu les sais toutes? — Il en convint. — Lorsque quelqu'un te récite quelque chose, ne te récite-t-il pas des lettres? — Il en tomba d'accord. — Il récite donc quelque chose de ce que tu sais, puisque tu sais toutes ces lettres? — Il en convint encore. — Quoi donc! n'apprends-tu pas ce qu'on te récite, et serait-ce celui qui ne sait pas les lettres qui apprend? — Non; mais c'est moi qui apprends. — Tu apprends donc ce que tu sais, puisque tu sais toutes les lettres. — Il l'accorda. — Tu n'as donc pas bien répondu, repartit Euthydème. — A peine avait-il dit ces mots que Dionysodore, relevant la parole comme une balle, la dirigea de nouveau contre le jeune homme qui leur servait de but. — Clinias, lui dit-il, Euthydème te trompe. Car, dis-moi, apprendre n'est-ce pas acquérir la connaissance de ce qu'on apprend? — Clinias l'avoua. — Et savoir, n'est-ce pas avoir acquis cette connaissance? — Il le lui accorda encore. — Ne pas savoir, c'est donc ne pas avoir la connaissance? — Il en convint aussi. — Or qui sont ceux

Digitized by Google

qui acquièrent une chose, ceux qui l'ont ou ceux qui ne l'ont pas? — Ceux qui ne l'ont pas. — Ne m'as-tu pas accordé que les ignorants sont du nombre de ceux qui n'ont pas? — Il fit un signe d'assentiment. — Ceux qui apprennent sont donc du nombre de ceux qui acquièrent, et non de ceux qui possèdent? — Il l'avoua. — Ce sont donc, reprit-il, les ignorants qui apprennent, et non les savants.

Euthydème se préparait à porter, comme dans la lutte, un troisième coup à Clinias; mais, le voyant accablé de tous ces discours, dans la crainte qu'il ne se fatiguât et ne perdît courage je lui dis pour le consoler : Ne t'étonne point, Clinias, de cette manière de discourir à laquelle tu n'es point accoutumé; peut-être ne vois-tu pas le dessein de ces étrangers. Ils font pour toi ce que font les Corybantes dans les initiations, lorsqu'ils placent sur le trône celui qu'ils veulent initier. Là on commence par des danses et des jeux, comme tu le sais, si tu as été initié. De même ceux-ci dansent et forment en badinant des chœurs autour de toi pour t'initier ensuite. Imagine-toi donc que tu entends les préludes des mystères sophistiques. Or, premièrement, comme l'a dit Prodicus, il faut savoir la propriété des mots, ce que ces étrangers t'ont enseigné. Tu ignorais qu'apprendre (manthanein) se dit de quelqu'un qui, n'ayant d'abord aucune connaissance d'une chose, l'acquiert ensuite, et de celui qui, possédant déja la connaissance, réfléchit par le moyen même de cette connaissance sur cette même chose, soit pensée, soit action. C'est ce qu'on appelle plutôt comprendre qu'apprendre, bien qu'on lui donne quelquefois ce dernier nom. Or tu ne savais pas, comme ils te l'ont fait voir, qu'un même nom s'appliquât à des états contraires, au savant et à l'ignorant; de même, dans la seconde question qu'ils t'ont faite, si l'on apprend ce que l'on sait, ou ce que l'on ne sait pas. Ce ne sont là que des jeux en fait de science, et c'est pour cela que j'ai prétendu qu'ils jouaient avec toi; je dis des jeux, parceque quand on aurait grand

Digitized by Google

nombre de pareilles connaissances, quand on les aurait toutes, on ne connaîtrait pas pour cela la véritable nature des choses. A la vérité l'on pourrait surprendre les gens par des équivoques, comme ceux qui vous donnent le croc-en-jambe et vous renversent, ou qui enlèvent votre siége quand vous voulez vous asseoir, et rient de toute leur force quand ils vous voient tomber à terre. Que tout ce qu'ils t'ont dit jusqu'ici, Clinias, passe donc pour un jeu; évidemment ils vont maintenant te donner une instruction sérieuse, et moi-même je serai le premier à réclamer d'eux ce qu'ils m'ont promis. Ils m'ont fait espérer qu'ils m'enseigneraient l'art d'exciter les hommes à la vertu; mais ils ont trouvé bon, ce me semble, de commencer avec toi par un badinage. Or vous avez plaisanté, Euthydème et Dionysodore; à la bonne heure, c'est peut-être assez comme cela. Prouvez maintenant à ce jeune homme qu'il faut cultiver la sagesse et la vertu, et disposez-le à cette acquisition. Moi, je commencerai par vous exposer mes vues à ce sujet et ce que je desire entendre de vous. Si je vous parais ignorant et ridicule, ne vous raillez pas de moi : car c'est le desir de profiter de votre sagesse qui me donne le courage de parler devant vous sans préparation. Veuillez donc m'écouter sans rire, vous et vos disciples; et toi, fils d'Axiochus, réponds-moi.

Tous, tant que nous sommes, desirons-nous être heureux, ou plutôt n'est-ce pas là une de ces questions ridicules comme je craignais d'en faire? N'est-ce pas une sottise de faire une telle demande? Car qui ne souhaite de vivre heureux? — Il n'y a personne qui ne le desire, répondit Clinias. — Eh bien! repris-je, puisque chacun de nous veut être heureux, comment pourrait-on le devenir? N'est-ce pas en possédant beaucoup de biens? Cette question n'est-elle pas plus sotte encore que la première? Car c'est là une chose évidente? — Il en tomba d'accord. — Mais, voyons, à quelles choses accorderons-nous le nom de biens? Certes ce n'est pas là une question difficile, et il ne

Digitized by Google

paraît pas qu'il soit besoin d'un homme de génie pour la résoudre. Le premier venu nous dira qu'être riche est un bien ; n'est-il pas vrai ? — Sans doute. — Et la santé, la beauté, tous les autres avantages extérieurs, ne sont-ce pas des biens ? — Il en convint. — Mais la noblesse, la puissance, les honneurs qu'on obtient dans sa patrie, ce sont évidemment des biens ? — Il l'accorda. — Quels biens nous reste-t-il encore ? Qu'est-ce qu'être tempérant, juste et courageux ? Au nom de Jupiter, Clinias, penses-tu que nous ayons le droit de ranger ces qualités parmi les biens, ou non ? Peut-être quelqu'un pourrait-il nous le contester ; mais quel est ton sentiment ? — Ce sont des biens, répondit Clinias. — Fort bien, dis-je ; mais la sagesse, où la placerons-nous : parmi les biens, ou que t'en semble ? — Parmi les biens. — Vois si nous n'avons pas omis quelque bien digne d'être cité. — Aucun, ce me semble, répondit Clinias. — Par Jupiter ! m'écriai-je après y avoir réfléchi, nous avons failli oublier le plus grand de tous les biens. — Lequel ? — Le don de réussir, Clinias, que tous les hommes, même les plus ignorants, reconnaissent pour le souverain bien. — Tu dis vrai, repartit-il. — Alors revenant encore une fois sur moi-même : Il s'en est peu fallu, dis-je, que nous n'ayons apprêté à rire à ces étrangers, toi et moi, fils d'Axiochus. — Comment cela ? — Parceque nous avons déja parlé du talent de réussir, et que nous en parlons encore. — Qu'est-ce que cela fait ? — Il est ridicule de revenir sur un sujet déja traité, et de dire deux fois la même chose. — Que veux-tu dire ? — La sagesse, c'est le talent de réussir ; un enfant même le comprendrait. Clinias était tout étonné, tant il est encore jeune et simple. Je m'en aperçus, et je continuai ainsi : Ne sais-tu pas, Clinias, que les plus habiles joueurs de flûte sont ceux qui réussissent le mieux ? — Il en convint. — De même pour la lecture et l'écriture des lettres ne sont-ce pas les grammairiens ? — Sans doute. — Pour parer aux dangers de la mer, penses-tu qu'en général d'autres réus-

Digitized by Google

sissent mieux que les pilotes habiles? — Non vraiment. — Et dans une campagne, aimerais-tu mieux partager les chances et les périls de la guerre avec un bon ou un mauvais général? — Avec un bon général. — Et dans une maladie, aimerais-tu mieux te confier à un médecin habile qu'à un ignorant? — A un médecin habile. — Ainsi tu attendrais un meilleur succès d'un médecin expérimenté que d'un ignorant? — Il en convint.

C'est donc la sagesse qui fait en toutes choses réussir les hommes, car personne ne peut s'égarer en suivant la sagesse; on doit avec elle bien agir et bien réussir, autrement elle ne serait plus la sagesse. Enfin nous tombâmes d'accord, et je ne sais plus comment, que généralement il en est ainsi, et que, lorsque la sagesse existe quelque part, celui qui la possède n'a plus besoin du don de réussir. Ce point convenu entre nous, je lui demandai de nouveau ce qu'il fallait penser de nos aveux précédents; car nous avons avoué, ajoutai-je, que, si nous avions beaucoup de biens, nous serions contents et heureux. — Il l'accorda. — Mais serions-nous heureux, par la possession de ces biens, s'ils ne nous servaient à rien, ou s'ils nous servaient à quelque chose? — S'ils nous servaient à quelque chose. — Nous serviraient-ils si, contents de les posséder, nous n'en faisions pas usage? Si, par exemple, nous avions beaucoup d'aliments et que nous ne mangeassions pas; beaucoup de breuvages, et que nous ne bussions pas: tout cela nous servirait-il? — Non certainement. — Et les artisans, s'ils avaient tous les outils nécessaires à chacun pour son art, et qu'ils n'en fissent pas usage, trouveraient-ils quelque avantage dans cette possession, par cela seul qu'ils posséderaient tout ce qu'il faut qu'un ouvrier possède? Qu'un charpentier, par exemple, possède tous les instruments et tout le bois nécessaire, mais sans travailler; trouvera-t-il quelque profit dans cette seule possession? — Il n'en trouvera aucun. — Mais quoi! si un homme possède des richesses et tous les biens que nous venons d'énumérer, mais qu'il

Digitized by Google

n'en use pas; sera-t-il heureux par la seule possession de ces biens? — Non vraiment, Socrate. — Il faut donc, ce semble, pour être heureux, non seulement posséder ces sortes de biens, mais encore en faire usage; autrement la possession ne sert à rien. — Tu dis vrai. — Suffit-il donc, Clinias, pour être heureux, de posséder des biens et d'en faire usage? — Il me le semble. — Sera-ce si l'on en fait un bon ou un mauvais usage? — Un bon usage. — C'est bien répondu; il vaut mieux en effet, je pense, ne pas faire usage d'une chose que d'en faire un mauvais: car l'un est un mal, et l'autre n'est ni bien ni mal; n'es-tu pas de cet avis? — Il en tomba d'accord. — Mais, pour bien tailler le bois et le mettre en œuvre, est-il un autre moyen que la science du charpentier? — Non certes. — Et dans la fabrication des meubles n'est-ce pas encore la science qui apprend à bien faire? — Il en convint. — Eh bien! dis-je, pour l'usage des biens dont nous avons parlé d'abord, la richesse, la santé, la beauté, n'est-ce pas la science qui nous apprend à nous en bien servir, et nous fait réussir dans nos actions, ou bien est-ce quelque autre chose? — C'est la science. — Ainsi la science, à ce qu'il paraît, procure aux hommes, non seulement le succès, mais aussi le bon usage dans tout ce qu'ils possèdent et dans tout ce qu'ils font. — Il l'avoua. — Par Jupiter! quel avantage peut-on tirer des autres biens si l'on manque de prudence et de sagesse? Un homme gagnerait-il à posséder et à faire beaucoup de choses s'il était dépourvu de sens, ou à posséder peu de biens s'il avait des lumières? Fais attention à ceci. N'est-il pas vrai qu'en agissant moins on fait aussi moins de fautes? Qu'en faisant moins de fautes on s'en trouve moins mal? Qu'en s'en trouvant moins mal on est aussi moins malheureux? — Sans doute. — Mais qui agit le moins, le riche ou le pauvre? — Le pauvre. — Le fort ou le faible? — Le faible. — L'homme public ou le simple particulier? — Le simple particulier. — Qui agit encore le moins, l'homme vaillant et éclairé ou le timide? — Le

Digitized by Google

timide. — Et l'oisif, n'agit-il pas moins que le travailleur? — Il en convint. — Et l'homme lent moins que l'agile? Celui qui a la vue faible et l'oreille dure moins que celui qui voit et entend bien? Nous nous accordâmes sur tous ces points. — En général, dis-je, Clinias, au sujet de tous les biens auxquels nous avons d'abord donné ce nom; la raison paraît nous montrer que ce ne sont pas des biens par eux-mêmes, mais qu'ils sont d'une nature telle que, s'ils tombent entre les mains de l'ignorant, ce sont des maux bien plus grands que leurs opposés: puisqu'ils donnent plus de moyens d'agir à l'imprudent qui les possède. S'ils sont, au contraire, accompagnés de la prudence et de la sagesse, ce sont de plus grands biens. Mais, par eux-mêmes, ils n'ont aucune valeur. — Il me semble que tu as raison. — Que conclure de ce que nous avons dit? Qu'il n'y a rien de bon ni de mauvais, à l'exception de deux choses: la science, qui est un bien; l'ignorance, qui est un mal. — Il l'avoua.

Examinons encore, dis-je, ce qui s'ensuit. Puisque chacun de nous desire être heureux, et que, pour l'être, nous avons vu qu'il faut user des choses et en bien user, puisque leur bon emploi et le succès dépendent de la science, tout homme doit, ce me semble, faire tous ses efforts pour l'acquérir, afin de devenir le plus sage possible. N'est-il pas vrai? — Oui. — Il faut donc croire qu'il vaut mieux recevoir la sagesse que les richesses de son père, de ses tuteurs, de ses amis quels qu'ils soient, de ceux qui se donnent pour amants, des étrangers ou de ses concitoyens; qu'on peut, dans ce but, employer les prières et les supplications, et qu'il n'y a rien de honteux ni de blâmable, Clinias, à acheter un si grand bien par des services, par des complaisances envers un amant ou quelque homme que ce soit, quand on le fait par amour de la sagesse: cela ne te paraît-il pas véritable? — On ne saurait, selon moi, mieux dire. — Si toutefois, Clinias, la sagesse peut s'enseigner et ne vient point aux hommes par un don du

Digitized by Google

hasard ; car c'est encore un point à examiner, et sur lequel nous n'avons pas fixé nos idées toi et moi. — Il me semble, Socrate, qu'elle se peut enseigner. — Transporté de joie, je m'écriai : O le meilleur des hommes, que tu as bien parlé ! et que je te suis obligé de m'avoir épargné un long examen sur ce point, si la sagesse se peut enseigner ou non ! Maintenant donc que tu penses qu'elle peut s'apprendre, et que seule elle peut procurer à l'homme bonheur et succès ; ne penses-tu pas qu'il faut la rechercher, et n'est-ce pas là ton intention ? — Oui, certes, Socrate, j'y donnerai tous mes soins.

J'entendis cette réponse avec plaisir et je dis : Voilà, Dionysodore et Euthydème, un modèle des exhortations que j'attends de vous, quoiqu'il soit peut-être simple et se montre à peine à travers ma diffusion. Qu'un de vous deux veuille bien nous le reproduire avec art : que si vous n'en voulez point prendre la peine, au moins suppléez à ce qui manque à mon discours en faveur de ce jeune garçon et dites-lui s'il doit apprendre toutes sortes de sciences ou s'il n'a besoin que d'une seule pour être heureux et homme de bien et quelle est cette science ; car, comme je vous l'ai déja dit, nous avons le plus grand desir que ce jeune homme devienne sage et honnête.

Après avoir parlé de la sorte, Criton, j'étais tout entier à ce qui allait suivre et j'examinais de quelle façon ils entameraient la discussion et quel serait leur point de départ pour exhorter ce jeune homme à la sagesse et à la vertu. Dionysodore, le plus âgé des deux, prit la parole le premier ; tous nous jetâmes les yeux sur lui comme s'il allait nous tenir à l'instant un discours merveilleux : en quoi nous ne fûmes pas trompés ; car il nous débita des choses admirables, Criton, et qui méritent bien que tu les entendes, tant elles étaient capables d'exciter à la vertu.

Dis-moi, Socrate, et vous tous qui souhaitez, dites-vous, que ce jeune homme soit sage ; plaisantez-vous en parlant ainsi, ou est-ce là réellement l'objet de vos vœux et de vos

Digitized by Google

soins ? — Il me vint alors en l'esprit que les étranger pourraient bien avoir cru, quand nous les avons priés d'in terroger Clinias, que ce n'était pas sérieux de notre part et que, dans cette supposition, ils n'avaient fait que badi ner et n'avaient pas pris la chose comme nous l'entendions Dans cette persuasion j'assurai donc avec plus de forc que nous parlions très sérieusement. — Prends garde, So crate, ajouta Dionysodore, que tu ne nies bientôt ce qu tu affirmes présentement. — J'y ai pris garde, répondis-je je ne reviendrai pas sur ce que j'ai avancé. — Que dites vous donc, vous souhaitez que ce jeune homme devienn sage ? — Sans doute. — Et maintenant Clinias est-il sag ou ne l'est-il pas ? — Il assure qu'il ne l'est pas, car c'es un garçon sans vanité. — Vous voulez donc qu'il soit sag et non plus ignorant ? — Nous l'avouâmes. — Vous voule donc qu'il devienne ce qu'il n'est pas et cesse d'être c qu'il est ? Je fus tout troublé de ces paroles; il profita d cet embarras pour me dire : Mais vouloir que Clinias n soit plus ce qu'il est, n'est-ce pas vouloir qu'il ne soit plu vivant. Vraiment voilà des amis et des amants précieux, qu souhaitent avant toute chose la mort de ceux qu'ils aiment

A ces mots Ctésippe s'indigna vivement à cause de se amours : Étranger de Thurium, s'écria-t-il, si ce n'étai trop impoli je te dirais : Retombe sur ta tête ce men songe que tu fais sciemment en nous imputant, à moi e aux autres ! ce qui ne peut se dire sans impiété, de desire la mort de Clinias. — Ctésippe, lui dit Euthydème, crois tu qu'il soit possible de mentir ? — Oui, par Jupiter ! moins que je ne sois fou. — Mais celui qui ment dit-il l chose dont il est question ou ne la dit-il pas ? — Il la dit — S'il la dit, il ne dit rien autre que ce qu'il dit ? — I le faut bien, répondit Ctésippe, ce qu'il dit n'est-ce pas un chose qui est à part des autres ? — Assurément. — Celu qui la dit dit donc une chose qui est ? — Oui. — Mai ce luiqui dit ce qui est dit la vérité : ainsi, puisque Diony sodore dit ce qui est, il dit vrai et ne vous ment point. —

Digitized by Google

Je l'avoue, reprit Ctésippe, mais Dionysodore, Euthydème, en parlant comme il a fait n'a pas dit ce qui est. — Alors Euthydème : Est-il pour les choses qui ne sont point une autre manière d'être, que de ne pas être? — Il n'en est pas. — Ainsi les choses qui ne sont point n'existent nullement? — Nullement. — Mais est-il possible qu'un homme agisse sur ce qui n'est pas, et qu'il fasse ce qui n'est en aucune façon? — Cela ne me paraît pas possible, dit Ctésippe. — Quand les orateurs parlent devant le peuple, ne font-ils rien? — Ils font quelque chose. — S'ils font quelque chose ils agissent donc? — Oui. — Parler, c'est donc agir, c'est donc faire? — Ctésippe en convint. — Personne ne dit ce qui n'est pas : car ce serait en faire quelque chose, et tu viens de m'avouer qu'il est impossible de faire ce qui n'est pas; ainsi, de ton propre aveu, personne ne dit faux, et si Dionysodore a parlé il a dit des choses vraies et qui existent réellement. — Par Jupiter! Euthydème, répondit Ctésippe, Dionysodore, dans un sens, a pu dire ce qui est; mais il ne l'a pas dit comme il est. — Que dis-tu, Ctésippe? repartit Dionysodore. Y a-t-il des gens qui disent les choses comme elles sont? — Il y en a, répondit Ctésippe, et ce sont les gens honnêtes et véridiques. — Mais quoi! le bien n'est-il pas bien, et le mal n'est-il pas mal? — Ctésippe l'accorda. — Ne dis-tu pas que les honnêtes gens disent les choses comme elles sont? — Je l'avoue. — Les honnêtes gens disent donc mal le mal, puisqu'ils disent les choses comme elles sont? — Oui, par Jupiter! répondit Ctésippe, et surtout ils parlent mal des gens malhonnêtes. Prends donc garde, si tu veux m'en croire, à n'être pas de ce nombre, pour que les honnêtes gens ne parlent point mal de toi; car, sache-le bien, les bons parlent mal des méchants. — De même, reprit Euthydème, ils parlent grandement des grands hommes et chaudement des hommes chauds. — Oui, reprit Ctésippe, et froidement des hommes froids, et ils disent que leurs discours sont froids. — Oh! oh! repartit Dionysodore, tu nous in-

Digitized by Google

juries, Ctésippe, tu nous injuries ! — Non, par Jupiter! Dionysodore, je te chéris trop; mais je te conseille comme à un ami de n'être jamais assez impoli pour me dire en face que je desire la mort des personnes qui me sont les plus chères.

Comme je vis qu'ils s'échauffaient trop, je dis en plaisantant à Ctésippe : Il me semble que nous devons prendre en bonne part ce que nous disent ces étrangers, s'ils veulent bien nous faire part de leur science, et ne pas disputer avec eux sur les mots. Car s'ils savent si bien refondre les hommes, que d'un méchant et d'un insensé ils font un homme de bien et un sage, soit qu'ils aient découvert eux-mêmes ou qu'ils aient appris d'un autre cet art de changer et de détruire, par lequel faisant périr le méchant ils nous le rendent homme de bien; si, dis-je, ils ont cette science (et ils la possèdent évidemment, puisqu'ils ont dit eux-mêmes que cet art, nouvellement inventé, consistait à rendre les hommes bons de pervers qu'ils étaient) accordons-leur donc ce qu'ils demandent: qu'ils tuent ce jeune homme et nous le rendent ensuite plein de sagesse, et qu'ils fassent de même pour nous tous. Que si vous autres jeunes gens vous êtes effrayés, je veux que le danger soit pour moi seul comme pour un vil Carien : aussi bien je suis déjà vieux et tout prêt à courir le risque de cette expérience et à me livrer à Dionysodore comme à une autre Médée de Colchos. Qu'il me tue donc, qu'il me fasse bouillir et tout ce qu'il lui plaira, pourvu qu'il me rende homme de bien. — Et moi, dit Ctésippe, je suis également prêt, Socrate, à me mettre entre les mains de ces étrangers; qu'ils me déchirent même, si bon leur semble, plus qu'ils ne me déchirent maintenant, pourvu que de ma peau ils ne fassent pas une outre comme de celle de Marsyas mais un vase de vertu. Ce Dionysodore croit que je suis irrité contre lui; pas le moins du monde : seulement je repousse ce qu'il me paraît avancer contre moi à tort. Mon cher Dionysodore, n'appelle pas injure ce qui

Digitized by Google

n'est que contradiction ; injurier c'est tout autre chose.

Mais, reprit Dionysodore, tu parles comme si la contradiction existait. — Oui assurément, dit Ctésippe ; mais, toi, ne le penses-tu pas ?—Tu ne me prouveras jamais que tu as entendu deux personnes se contredire l'une l'autre. — Je le veux bien, mais voyons présentement si je ne te prouverai pas que Ctésippe contredit Dionysodore. —T'engages-tu à me faire raison de ce que tu avances ?—Sans doute. —Quoi donc! dit-il, peut-on parler de toutes choses ?— Certainement. — En peut-on parler comme elles sont ou comme elles ne sont pas ? — Comme elles sont. —Car, si tu t'en souviens, Ctésippe, nous avons prouvé tout à l'heure qu'on ne peut dire ce qui n'est pas. On n'a jamais entendu personne énoncer le non-être. — Qu'est-ce à dire ! reprit Ctésippe ; cela fait-il que nous nous contredisions moins, toi et moi ? — Nous contredirions-nous si nous avions tous deux la notion d'une même chose, ou plutôt ne dirions-nous pas la même chose ? — Il l'accorda. — Mais si ni l'un ni l'autre de nous, en parlant, n'avait la notion de la chose nous contredirions-nous alors, ou plutôt ne ferions-nous pas ni l'un ni l'autre mention de la chose ? — Il en convint encore. — Mais lorsqu'en parlant moi j'ai la notion d'une chose et toi celle d'une autre, est-ce que nous nous contredisons ? N'est-il pas évident que je parle de la chose et que toi tu n'en parles nullement ? Et comment celui qui parle d'une chose contredirait-il celui qui n'en parle pas ?

Ctésippe alors garda le silence ; pour moi, étonné de ce qu'on disait : Comment l'entends-tu, Dionysodore ? demandai-je. J'ai mainte et mainte fois entendu répéter ce principe et toujours je l'admire. Les partisans de Protagoras s'en servaient habituellement et même des philosophes plus anciens encore ; mais il m'a toujours paru merveilleux, et s'il détruit tout il ne se détruit pas moins lui-même. J'espère que tu m'en feras mieux que tout autre sentir la vérité. On ne peut rien dire qui soit faux : car c'est là le sens de votre principe, n'est-il pas vrai ?

Digitized by Google

Ainsi en parlant on dit la vérité ou on ne parle pas? — Dionysodore l'avoua. — Mais, si l'on ne peut dire des choses fausses, ne peut-on au moins en penser? — Non, pas même en penser. — Il n'y a donc absolument pas d'opinion fausse? — Non. — Il n'y a donc point d'ignorance ni d'ignorant, ou bien serait-ce de l'ignorance si l'on se trompait sur les choses? — Assurément. — Mais cela ne se peut pas. — Non certes. — Pourquoi tenir un pareil langage, Dionysodore? est-ce pour dire des choses étranges, ou penses-tu réellement qu'il n'y ait point d'ignorants? — Mais toi, réfute-moi. — Et comment te convaincrai-je d'erreur, si, suivant ton opinion, personne ne se trompe! — Tu ne le peux, reprit Euthydème. — Aussi ne t'ai-je pas demandé tout à l'heure, dit Dionysodore, de me convaincre d'erreur[1]. Comment, en effet, demander ce qui n'est pas! — O Euthydème, répondis-je, je ne conçois pas encore ces belles et savantes choses; néanmoins je commence à les entrevoir. Peut-être vais-je te faire une question par trop impertinente, mais pardonne-la moi; vois donc: puisqu'il est impossible de se tromper, d'avoir une opinion fausse, d'être ignorant, ne peut-il pas se faire non plus qu'on erre en agissant? Car celui qui fait quoi que ce soit ne peut se tromper dans ce qu'il fait. N'est-ce pas ainsi que vous le comprenez? — Tout à fait, dit-il. — Voici donc cette question déplacée que je voulais vous faire: Si nous ne pouvons nous tromper ni dans nos paroles, ni dans nos actions, ni dans nos pensées; par Jupiter! qu'êtes-vous donc venus enseigner ici? N'avez-vous pas dit

1 Si je dis à un homme qui a la fièvre que le vin est doux, il me répondra qu'il est amer; et je ne pourrai pas le convaincre d'erreur, en tant qu'il a la sensation qu'il éprouve: tandis que je pourrai réfuter son opinion en prouvant que l'amertume n'appartient pas au vin, mais à son état; puisqu'il ne produit pas le même effet sur les personnes en bonne santé, quoiqu'il reste le même. C'est ainsi du moins que j'entends la subtilité du sophiste qui distingue ἐλέγχειν de ἐξελέγχειν.
(*Note de l'Editeur*).

Digitized by Google

tout à l'heure que personne n'enseignerait mieux que vous la vertu à qui voudrait l'apprendre ?

Eh quoi, Socrate ! reprit Dionysodore, radotes-tu déja au point de nous rappeler ce que nous avons dit d'abord ; nous rappellerais-tu même des propos vieux d'un an, et ne saurais-tu que faire de ce que nous disons maintenant ? — C'est que vraisemblablement, répondis-je, ce sont là des choses bien difficiles, puisqu'elles sont dites par d'habiles gens. Et vraiment il est fort difficile de savoir que faire de ce que tu as dit en dernier lieu. En effet, qu'entends-tu en disant que *je ne sais qu'en faire* ? Évidemment que je ne pourrai pas le réfuter ? ou bien attaches-tu quelque autre sens à ces paroles, *je ne sais qu'en faire ?* — Mais, reprit-il, c'est de ce que tu dis là qu'on ne saurait rien faire ; réponds-moi. — Avant que tu n'aies répondu toi-même, Dionysodore ? — Tu refuses donc de répondre ? — Cela est-il juste ? — Oui, c'est juste. — Et pourquoi ? demandai-je. Évidemment parceque, t'étant donné à nous pour un homme extrêmement habile dans l'art de converser, tu sais quand il faut répondre ou non, et maintenant tu ne réponds rien parceque tu reconnais bien que cela n'est pas à propos. — C'est badiner, dit-il, et non répondre ; mais, crois-moi, mon cher, et réponds-moi puisque tu avoues que je suis plus habile que toi. — Il faut donc obéir, dis-je ; c'est une nécessité, à ce qu'il paraît : car tu es le maître. Eh bien ! interroge-moi. — Veux-tu dire que ce qui a du sens est animé ou inanimé ? — Animé. — Connais-tu quelque parole qui soit animée ? — Non, par Jupiter ! — Pourquoi donc m'as-tu demandé quel sens avaient mes paroles ? — Par quelle autre raison si ce n'est que je me suis trompé par ignorance ? Peut-être aussi que je ne me suis point trompé, et que j'ai eu raison d'attribuer du sens aux paroles ; que t'en semble ? Me suis-je ou ne me suis-je pas trompé ? Si je ne me suis pas trompé, tu as beau être habile, tu ne saurais me réfuter ni que faire de mes paroles ; et si je me suis trompé tu

Digitized by Google

n'as pas mieux parlé, puisque tu as prétendu qu'on n pouvait se tromper : je ne te rappelle point là un propo que tu as tenu il y a un an. Mais il me semble, Euthy dème et Dionysodore, que ce discours en reste toujour au même point, qu'aujourd'hui, comme autrefois, en dé truisant tout il se détruit lui-même, et que votre art n' pu encore le corriger de ce défaut, quelque admirabl qu'il soit du reste dans la précision que vous mettez au mots. — Alors Ctésippe de s'écrier : Certes vous dites de choses admirables, étrangers de Thurium, de Chios ou d toute autre ville qu'il vous plaira, et vous ne vous faite pas faute d'extravaguer. Craignant qu'on n'en vînt au injures, j'apaisai Ctésippe et lui dis : Je te répète mainte nant, Ctésippe, ce que j'ai dit à Clinias, que tu ne con nais pas combien est merveilleuse la science de ces étran gers, ils n'ont pas voulu nous la montrer sérieusement mais imiter Protée, le sophiste égyptien, et nous séduir par des prestiges. C'est donc à nous de suivre l'exempl de Ménélas, et de ne pas leur donner de trêve, jusqu'à c qu'ils nous l'aient exposée dans ce qu'elle a de sérieux car je pense que nous aurons quelque chose d'admirable lorsqu'ils auront commencé à parler sérieusement. Ayon donc recours aux prières, aux supplications et aux conjura tions pour qu'ils se dévoilent à nous. Pour moi, je veux leu indiquer encore une fois de quelle manière je les supplie d se manifester à moi; je m'efforcerai pour cela, en repre nant la question au point où je l'ai laissée, de la développe comme je pourrai. Peut-être, à voir tous mes efforts pou arriver au sérieux, se laisseront-ils toucher de compassio et de pitié, et y arriveront-ils eux-mêmes.

Rappelle-moi, Clinias, où nous en étions restés. Nou avions fini par convenir, si j'ai bonne mémoire, qu'on de vait donner tous ses soins à la philosophie. — Oui, di Clinias. — Et la philosophie, n'est-ce pas l'acquisitio d'une science ? — Oui. — Or quelle est la science qu nous ferions bien d'acquérir, n'est-ce pas simplemen

Digitized by Google

celle qui nous serait profitable? — Sans doute. — Trouverions-nous quelque avantage à savoir reconnaître en parcourant la terre les lieux où est enfoui le plus d'or? — Peut-être. — Mais nous avons démontré plus haut qu'il ne nous servirait à rien de voir, sans travail et sans fouiller la terre, tout se changer pour nous en or, de manière que si nous savions convertir les pierres en ce métal précieux cette science ne serait en elle-même d'aucun prix; car, si nous ne savions nous servir de cet or, nous avons trouvé qu'elle serait pour nous sans utilité: ne t'en souvient-il pas? — Il m'en souvient fort bien. — Il paraît qu'aucune science n'est utile, ni l'économie, ni la médecine, ni toute autre qui sait faire, à la vérité, mais ne sait pas se servir de ce qu'elle fait: n'en est-il pas ainsi? — Il en convint. — De même si quelque science pouvait nous apprendre à devenir immortels, mais sans nous apprendre à bien user de l'immortalité; elle ne serait pour nous d'aucune utilité, s'il faut s'en rapporter à nos aveux précédents. — Nous fûmes du même avis sur tout cela. — La science qu'il nous faut, mon bel enfant, est donc celle qui nous donne et le pouvoir de faire et le pouvoir de nous servir de ce qu'elle fait. — Il y a apparence. — Nous n'avons donc pas besoin, ce semble, de savoir faire des lyres ni de posséder quelqu'art de cette espèce: car, en ce cas, autre est l'art de fabriquer une chose, autre l'art de s'en servir; et il y a une distinction à faire pour le même objet, puisque l'art de fabriquer une lyre et l'art d'en jouer sont deux choses bien différentes. N'est-il pas vrai? — Il l'avoua. — Il est bien évident que nous n'avons pas non plus besoin de l'art de faire des flûtes, car il se trouve dans le même cas. — Il l'accorda. — Mais, au nom des dieux! si nou sapprenions l'art de composer des harangues, ne ferions-nous pas là une acquisition qui nous rendrait heureux? — Je ne le pense pas, répondit Clinias. — Et quelle est ta raison? lui demandai-je. — C'est que je connais de ces faiseurs de harangues qui ne savent pas plus se servir des discours qu'ils

Digitized by Google

ont composés que les faiseurs de lyres de leurs instruments; mais, même en ce cas, certaines gens sont habiles, sans savoir les composer eux-mêmes, à employer les harangues qu'ont écrites ceux qui ne savent pas en faire usage. Il est donc évident qu'en fait de discours l'art de faire et l'art de bien user ne se trouvent pas encore réunis. — Tu me parais avoir prouvé suffisamment que ce n'est pas le talent de faire des harangues dont l'acquisition peut nous rendre heureux. Je m'imaginais pourtant que c'était la science que nous cherchons depuis long-temps : car, toutes les fois, Clinias, que je parle à ces faiseurs de harangues, je les trouve extrêmement habiles et leur art me paraît divin et sublime; et il ne faut pas s'en étonner, car il fait partie de la science des enchantements et lui est peu inférieur. L'art des enchantements adoucit la fureur des vipères, des tarentules, des scorpions, et autres bêtes venimeuses, ainsi que celle des maladies. L'art de haranguer charme et adoucit les juges, les membres d'une assemblée et quelque autre foule : ou bien es-tu d'un autre sentiment? — Non, mais la chose me paraît comme tu dis. — Où nous tournerons-nous donc, à quel art nous adresserons-nous? je ne le vois guère. — Attends, je crois l'avoir trouvé. — Quel est-il? dit Clinias. — L'art militaire, répondis-je, plus que tout autre me paraît être celui dont l'acquisition doit nous procurer le bonheur. — Il ne me le paraît pas à moi. — Comment cela? lui demandai-je. — Ce n'est qu'une chasse aux hommes. — Hé bien? — Toute chasse ne fait que poursuivre et atteindre la proie : et quand elle est atteinte, elle ne sait qu'en faire; alors les chasseurs et les pêcheurs livrent leur butin aux cuisiniers. Les géomètres, les astronomes, les arithméticiens, ce sont aussi des chasseurs : car ils ne font pas les figures, mais vont à la recherche de celles qui existent; et comme ils ne savent pas s'en servir, mais seulement les découvrir, ils abandonnent leurs découvertes aux dialecticiens pour qu'ils les mettent en œuvre, du moins ceux qui n'ont pas tout à fait perdu la

Digitized by Google

sens. — A la bonne heure, ô très beau et très sage Clinias ! En est-il donc ainsi ? — Sans doute, dit-il, et de même les généraux, lorsqu'ils se sont emparés d'une ville ou d'un camp, les abandonnent aux politiques, ne sachant pas se servir eux-mêmes de ce qu'ils ont pris; comme les chasseurs de cailles, je crois, livrent leur proie à ceux qui les nourrissent. Si donc, ajouta-t-il, pour être heureux il nous faut un art qui sache user de ce qu'il a fait ou pris à la chasse, cherchons-en un autre que l'art militaire.

CRITON. Que dis-tu, Socrate ! serait-il possible que ce jeune garçon eût ainsi parlé ?

SOCRATE. En doutes-tu, Criton ?

CRITON. Oui, par Jupiter ! car, s'il a ainsi parlé, il n'a besoin, je crois, des leçons ni d'Euthydème ni d'aucun autre.

SOCRATE. Par Jupiter ! serait-ce donc Ctésippe qui aurait dit ces choses et l'aurais-je oublié ?

CRITON. Ctésippe.

SOCRATE. Ce que je sais bien, au moins, c'est que ni Dionysodore, ni Euthydème ne parlèrent ainsi. Mais, mon cher Criton, n'y avait-il pas là quelque esprit supérieur qui prononça ces paroles ? car je suis bien certain de les avoir entendues.

CRITON. Oui, par Jupiter ! Socrate, ce me paraît être un esprit supérieur. Mais avez-vous encore cherché un autre art et trouvé ou non celui qui vous faisait faire ces recherches ?

SOCRATE. Comment trouvé, mon ami ? Nous prêtions bien à rire, semblables à ces enfants qui poursuivent des alouettes; à mesure que nous pensions tenir quelqu'une de ces sciences, aussitôt elle nous échappait. Pourquoi énumérer toutes celles dont nous avons parlé ! Arrivés enfin à l'art de régner et considérant s'il pouvait nous procurer le bonheur, nous tombâmes dans une espèce de labyrinthe où, croyant être à la fin, nous nous trouvions, après bien des tours, comme au commencement de notre

Digitized by Google

recherche et aussi dépourvus que nous l'étions d'abord

CRITON. Comment cela vous est-il arrivé, Socrate?

SOCRATE. Je vais te le dire : la politique et l'art d régner nous parurent la même chose.

CRITON. Hé bien?

SOCRATE. Voyant que l'art militaire et tous les autre livrent leurs ouvrages à la politique, comme à la seul science qui sache en faire usage, il nous parut évident qu c'était la science que nous cherchions; qu'elle était l cause de la prospérité d'un État, et qu'en un mot, suivan le vers d'Eschyle [1], seule assise au gouvernail de l'Éta elle dirigeait et dominait tout pour le bien commun.

CRITON. Et cela ne vous paraissait-il pas véritable?

SOCRATE. Tu en jugeras, Criton, pour peu que t veuilles entendre le reste. Nous considérâmes de nouveau l question sous ce point de vue : Voyons, cet art de régner auquel tous les autres sont soumis, fait-il quelque chos ou ne fait-il rien? Certainement. Et toi, Criton, ne dirais tu pas la même chose?

CRITON. Oui.

SOCRATE. Quel ouvrage lui attribuerais-tu donc si j te demandais que produit la médecine dans le domain qui lui est propre; ne répondrais-tu pas, la santé?

CRITON. Oui.

SOCRATE. Et ton art, l'agriculture, dans le cercle o elle opère, que produit-elle; ne dirais-tu pas qu'elle tir de la terre notre nourriture?

CRITON. Oui.

SOCRATE. Et l'art de régner, que produit-il dans so domaine; peut-être ne le vois-tu pas bien?

CRITON. Non, par Jupiter! Socrate.

SOCRATE. Ni nous, Criton; mais tu sais au moins qu si c'est là la science que nous cherchons, elle doit êtr utile.

1 Voyez le commencement des *Sept Chefs devant Thèbes*.

Digitized by Google

CRITON. Sans doute.

SOCRATE. Elle doit donc nous procurer quelque bien?

CRITON. Nécessairement, Socrate.

SOCRATE. Or nous sommes tombés d'accord, Clinias et moi, que le bien n'était autre chose qu'une science.

CRITON. Oui, comme tu l'as dit.

SOCRATE. Et les autres résultats que l'on pourrait attribuer à la politique, et ils sont en grand nombre, tels que la richesse, la liberté et la concorde des citoyens, nous avons vu que toutes ces choses ne sont ni bonnes ni mauvaises; mais que la politique devait nous rendre sages et nous instruire, si elle était cette science qui doit nous être utile et nous rendre heureux.

CRITON. Il est vrai, vous en êtes tombés d'accord, comme tu me l'as déjà raconté.

SOCRATE. Mais, l'art de régner rend-il les hommes sages et bons?

CRITON. Qui l'empêcherait, Socrate?

SOCRATE. Mais les rend-il tous bons et en toutes choses; leur apprend-il toute science, celle du corroyeur, du charpentier, et toutes les autres?

CRITON. Je ne le pense pas, Socrate.

SOCRATE. Quelle science nous enseigne-t-il donc? En quoi nous sert-il? Il ne faut pas qu'il ne fasse que des choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises, ni qu'il nous apprenne d'autre art que lui-même; demandons donc ce qu'il est, et à quoi il nous sert: dirons-nous, Criton, que c'est un art par lequel nous rendrons les autres bons?

CRITON. Je le veux bien.

SOCRATE. Mais à quoi nous seront-ils bons et utiles? Dirons-nous encore qu'ils en rendront d'autres bons, et ceux-ci d'autres encore? Mais nous ne voyons nullement en quoi ils sont bons, puisque nous ne tenons pas compte de ce qu'on appelle l'ouvrage de la politique? En vérité on peut nous appliquer le proverbe, la Corinthe de Jupi-

Digitized by Google

ter[1]; et, comme je l'ai dit, nous sommes autant ou peut être plus éloignés de connaître cette science qui doit nou rendre heureux.

CRITON. Par Jupiter! Socrate, vous étiez, ce me sem ble, tombés dans un grand embarras.

SOCRATE. Aussi, Criton, nous voyant perdus dans cett difficulté, je suppliais de toute la force de ma voix ce étrangers, comme on supplie les Dioscures, de nous sau ver de ce naufrage, ce jeune homme et moi; de prendr enfin la chose au sérieux, et de nous enseigner enfin tou de bon quel est cet art qui doit nous faire bien passer l reste de notre vie.

CRITON. Hé bien, Euthydème voulut-il vous montre quelque chose?

SOCRATE. Comment ne l'aurait-il pas montré! Il com mença, mon ami, à discourir ainsi d'un ton magnifique

Veux-tu, Socrate, que je t'enseigne cette science qu vous jette depuis long-temps dans un si grand embarras ou que je te montre que tu la possèdes? — Bienheureu mortel, lui dis-je, as-tu donc ce pouvoir? — Sans doute reprit-il. — Montre-moi donc que je la possède; ce ser bien plus commode que de l'apprendre à mon âge. — Al lons, réponds-moi donc : est-il quelque chose que tu sa ches? — Je sais beaucoup de choses, mais de peu d'im portance. — Cela suffit. Crois-tu qu'entre les choses qu sont il y en ait quelqu'une qui ne soit pas ce qu'elle s trouve être? — Par Jupiter! je ne le crois pas. — Ne dis tu pas savoir quelque chose? — Oui. — Tu es donc savant puisque tu sais. — Sans doute, dans ce que je sais. — — Peu importe; pour être savant, ne faut-il pas que t

1 C'est-à-dire nous ne faisons que répéter la même chose. C'est l phrase que répétèrent sans cesse les députés de Corinthe dans les re présentations et les menaces qu'ils firent aux Mégariens lorsque ceux ci s'en furent détachés, et qui n'eurent d'autre effet que de faire lapide les députés et d'amener un combat où l'on tombait sur les Corinthien en s'écriant : *Frappons la Corinthe de Jupiter.* (SCOLIASTE.)

Digitized by Google

ches tout? — Non, par Jupiter! puisqu'il y a bien des oses que je ne sais pas. — Si tu ignores quelque chose, es donc ignorant. — Oui de ce que j'ignore, mon er. — N'en es-tu pas moins ignorant pour cela? Et tu étendais tout à l'heure être savant! Ainsi tu te trouves ns le même temps et sous le même rapport être ce que es et ne l'être pas. — Soit, Euthydème; car, comme t le proverbe, tu parles d'or. Mais comment ai-je cette ience que nous cherchions, n'est-ce pas parce qu'il est mpossible que la même chose soit et ne soit pas? Sachant ne chose, les saurai-je toutes; car je ne puis pas être à fois savant et ignorant? Et, puisque je sais tout, ne uit-il pas que je sache aussi cette science? Est-ce là ce ue tu dis? est-ce là ta sagesse? — Tu te réfutes toi-même, ocrate. — Mais, quoi! Euthydème, ne t'est-il pas arrivé même chose! Pour moi je ne saurais me plaindre de ce ui m'est commun avec toi et avec Dionysodore, cette tête chère. Dis-moi, n'est-il pas pour vous deux des choses ue vous savez et d'autres que vous ne savez pas? — 'oint du tout, Socrate! répondit Dionysodore. — Que ites-vous! vous ne savez donc rien? — Si fait, reprit-il. — Vous savez donc tout, du moment que vous savez quoi ue ce soit? — Oui, tout, dit-il, et toi aussi tu sais tout i tu sais une seule chose. — O Jupiter, m'écriai-je, que es paroles sont merveilleuses, et quel bien précieux elles ous révèlent! Est-ce que tous les autres hommes savent de même tout ou rien? — Assurément ils ne savent pas certaines hoses et en ignorent d'autres, ils ne sont pas à la fois sa- ants et ignorants. — Mais que conclure de là? lui demanai-je. — Que tous les hommes, dit-il, savent tout, par ela même qu'ils savent une chose. — Grands dieux, Dioysodore! je vois enfin que vous parlez sérieusement, et ue vous avez cédé à mes instances. Vous savez donc tout ous deux: par exemple l'art du charpentier, du cordonier? — Sans doute, dit-il. — Sauriez-vous donc aussi aire des chaussures? — Oui, par Jupiter! et même les

Digitized by Google

raccommoder. — Vous savez donc aussi combien il y d'étoiles, combien de grains de sable? — Certainement crois-tu que nous hésitions à le dire ?

Alors Ctésippe prenant la parole : — Au nom de Jupiter, dit-il, Dionysodore, donnez-moi une preuve à laquell je puisse reconnaître que vous dites vrai. — Quelle preuv veux-tu? — Sais-tu combien Euthydème a de dents, e Euthydème combien tu en as?—Ne te suffit-il pas de notr parole que nous savons tout? — Nullement; mais réponde à cette seule question, et donnez-nous cette seule preuv que vous dites la vérité. Si vous dites l'un et l'autre com bien vous avez de dents, et que le nombre se trouve d'ac cord avec le compte que nous en ferons, nous vous croi rons sur tout le reste.

Eux, pensant qu'on se moquait d'eux, ne voulaient pa répondre, mais assuraient qu'ils savaient tout à chaqu question particulière que leur faisait Ctésippe : car il s donnait beau jeu, et ne cessait de les accabler de ques tions, même sur les choses les plus ridicules. Mais ils s'o piniâtraient bravement à prétendre qu'ils savaient tout semblables aux sangliers qui s'enferrent eux-mêmes dan l'épieu, de manière que je fus poussé moi-même par mo incrédulité à demander à Euthydème si Dionysodore savai danser. — Mais certainement, répondit-il. — Est-il auss capable à son âge de se précipiter sur des épées nues e de faire la roue, son habileté va-t-elle jusque-là? — I n'est rien qu'il ne sache, dit-il. — Mais savez-vous tou depuis peu ou de tout temps? — De tout temps. — Saviez vous donc tout lorsque vous étiez enfants, à l'instant mêm de votre naissance? — Tout, répondirent-ils tous deux en semble. Cela nous paraissait incroyable. Mais Euthydème Tu ne nous crois pas, dit-il, Socrate? — Je ne crois rien si ce n'est que probablement vous êtes fort habiles. — Si tu veux me répondre, ajouta-t-il, je te ferai avouer à toi-même ces admirables choses. — Certes, dis-je, c'est là une conviction que j'acquerrai avec bien du plaisir : car, si j'i-

Digitized by Google

nore ma sagesse, et que tu me fasses voir que je sais tout
t de tout temps, quelle plus heureuse trouvaille puis-je
ire dans toute ma vie? — Réponds-moi donc. — Tu n'as
u'à m'interroger. — Es-tu savant en quelque chose, So-
rate, ou ne l'es-tu pas? — Je le suis. — Sais-tu par ce
ui te rend savant ou par quelque autre chose? — Par ce
ui rend savant! c'est de mon ame, je pense, que tu veux
arler, ou me trompé-je? — N'as-tu pas honte, Socrate,
'interroger quand on t'interroge? — Soit; mais comment
ire? je ferai tout ce que tu voudras: et, quand même je
e comprendrais pas ce que tu me demandes, tu veux que
e ne réponde pas moins, mais que je n'interroge pas. —
lais tu entends quelque chose à ce que je dis? — Sans
oute. — Réponds donc à ce que tu entends. — Eh quoi!
en m'interrogeant tu penses à une chose, et que je
ense à une autre en te répondant, te contenteras-tu d'une
éponse étrangère à la question? — Cela me suffira, à
oi, mais non à toi, à ce qu'il paraît. — Par Jupiter, je
e répondrai donc pas avant de savoir ce que l'on me de-
ande. — Tu ne réponds pas à ce que tu entends parce-
ue tu ne dis que des sottises, et que tu fais le niais hors
e propos. — Je vis alors qu'il était irrité contre moi
arceque je démêlais les termes confus dans lesquels il
oulait m'envelopper. C'est ce qui me fit souvenir de Con-
us, qui se fâche contre moi toutes les fois que je ne lui
ède pas et me laisse de côté comme un ignorant; mais,
omme j'avais l'intention de m'instruire à son école, je
ensai qu'il fallait me soumettre, dans la crainte qu'il ne
e repoussât comme un élève entêté, et je dis: — Euthy-
ème, si tu le juges à propos faisons comme il te plaira;
ar tu sais beaucoup mieux que moi les règles de la dis-
ussion, tandis que je suis entièrement inhabile à cet art:
insi recommence à m'interroger. — Réponds-moi donc de
ouveau, reprit-il; ce que tu sais, le sais-tu par le moyen
e quelque chose ou de rien? — Oui, lui dis-je, par
e moyen de mon ame. — Voici qu'il répond plus qu'on ne

Digitized by Google

lui demande ; je ne te demande pas par quoi tu sais, mai
si tu sais par quelque chose. — C'est par ignorance que j
répondais plus que tu ne demandais ; mais, pardonne-moi
je vais te répondre simplement que je sais toujours par l
moyen de quelque chose ce que je sais. — Le sais-tu tou
jours par le moyen de la même chose, ou tantôt par u
moyen, tantôt par un autre ? — Quand je sais, c'est tou
jours par le même moyen. — Tu ne cesseras donc pas d'a
jouter ? — Mais c'est de peur que ce *toujours* ne nou
trompe. — Ne dis pas nous, mais bien toi. Réponds : sai
tu toujours par le même moyen ? — Toujours, puisqu'
faut retrancher ce *quand*. — Ainsi tu sais toujours par
même moyen. Et comme tu sais toujours, sais-tu toujou
une chose par le moyen par lequel tu sais, et une autre p
un autre, ou sais-tu par le même moyen ? — C'est par
même moyen que je sais tout ce que je sais. — Bon ! voi
le même genre de réponse qui revient. — Eh bien ! je su
prime ce *ce que je sais*. — Non, ne retire rien, car je ne
le demande pas ; mais réponds-moi : pourrais-tu tout sa
voir, si tu ne savais tout ? — Ce serait là un prodige. —
Alors il me dit : Ajoute maintenant tout ce qu'il te plaira
tu m'as avoué que tu savais tout. — Il le semble, répon
dis-je ; et s'il ne faut tenir aucun compte de ce *ce que j
sais*, je sais tout. — N'as-tu pas avoué aussi, continua-t
il, que tu sais toujours par le moyen par lequel tu sai
soit quand tu sais, soit de quelque manière que tu veuill
le prendre ! car tu m'as avoué que tu savais toujours
tout en même temps. Il est donc évident que tu sava
dans ton enfance au moment de naître, et au moment d'
tre engendré, et avant d'avoir été ; avant qu'il y eût u
ciel et une terre tu savais tout, puisque tu sais toujours
et, par Jupiter ! tu sauras toujours et toutes choses, si
le veux.

— Et puisses-tu le vouloir, incomparable Euthydème,
tu dis la vérité ! Mais je crains que ton pouvoir n'aille p
jusque-là, à moins que ton frère Dionysodore n'y consen

Digitized by Google

comme toi ; car alors cela pourrait être. Dites-moi donc vous deux, car, puisque vous me l'affirmez, je ne pourrais vous contester que je ne sache tout, à vous dont la sagesse est vraiment surnaturelle ! comment puis-je dire, Euthydème, que je sais que les gens de bien sont injustes ? voyons, sais-je cela ou ne le sais-je pas ? — Tu le sais, répondit-il. — Quoi ? — Que les gens de bien ne sont pas injustes. — Sans doute, et depuis long-temps. Mais ce n'est pas là ce que je te demande ; je te demande où j'ai appris que les gens de bien sont injustes ? — Nulle part, dit Dionysodore. — Je ne sais donc pas cela ? repartis-je. — Tu gâtes notre raisonnement, dit Euthydème à Dionysodore : il paraîtra savoir et ne savoir pas, être à la fois savant et ignorant. Dionysodore rougit. Et moi, prenant la parole : Comment dis-tu, Euthydème, ton frère, qui sait tout, ne se paraît-il pas bien parler ? — Qui, moi ! je suis frère d'Euthydème ? reprit aussitôt Dionysodore. — Mais je continuai : Laissons cela, ô mon cher, jusqu'à ce qu'Euthydème m'ait prouvé que les gens de bien sont injustes, et ne m'envie pas cette connaissance. — Tu fuis, Socrate, et ne veux pas répondre, reprit alors Dionysodore. — Et je sais bien, lui dis-je ; car je suis déjà plus faible qu'un seul d'entre vous : comment alors ne pas vous fuir tous les deux ! Je ne suis pas à beaucoup près aussi fort qu'Hercule, qui cependant était incapable de combattre l'hydre, ce sophiste si versé dans son art, qu'à peine lui avait-on coupé une tête dans ses raisonnements, qu'il en présentait plusieurs autres ; et le cancer [1], cet autre sophiste sorti de la mer, et débarqué tout récemment, ce me semble : mais, se voyant ainsi attaqué et mordu par des arguments à sa gauche, il appela à son aide son neveu Iolas ; et celui-ci

1 Lorsque Hercule combattait l'hydre, Junon, pour l'empêcher de réussir, suscita contre lui une écrevisse de mer qui l'attaquait d'un autre côté. Iolas, son neveu, l'ayant aidé, il fut enfin vainqueur de ses deux ennemis.

Digitized by Google

lui fut d'un grand secours. Mais si Patroclès, mon Iolas, arrivait, les choses n'en iraient pas mieux.

— Réponds-moi, reprit Dionysodore, puisque c'est toi qui as amené ce sujet : Iolas était-il plutôt le neveu d'Hercule que le tien? — Je vois bien, Dionysodore, que ce que j'ai de meilleur à faire c'est de te répondre; autrement tu ne cesserais pas de m'interroger, et je vois encore que par jalousie tu veux empêcher Euthydème de me montrer le secret qu'il devait me dire. — Réponds-moi donc. — Je te réponds que Iolas était neveu d'Hercule, et le mien, ce me semble, pas le moins du monde; car son père n'était pas mon frère Patroclès, bien qu'il eût à peu près le même nom que celui d'Hercule : Iphiclès. — Patroclès est donc ton frère? — Oui frère de mère, et non frère de père. — Il est donc ton frère, et il ne l'est pas? — Il n'est pas mon frère de père, excellent Dionysodore; car son père s'appelait Chérédème, et le mien Sophronisque. — Mais Chérédème était père, et Sophronisque aussi? — Sans doute; Chérédème était père de Patroclès, et Sophronisque le mien. — Chérédème était donc autre que père? — Oui, autre que mon père. — Était-il donc père étant autre que père, ou toi es-tu la même chose qu'une pierre? — Je crains bien que tu ne me fasses paraître tel; mais moi je ne le crois pas. — Ainsi tu es autre qu'une pierre? — Oui, autre. — Mais, étant autre qu'une pierre, tu n'es donc pas une pierre? Et étant autre que de l'or, tu n'es pas de l'or? — Il est vrai. — Ainsi Chérédème, étant autre que père, ne saurait être père? — Il semble qu'il ne soit pas père. — Si, d'un autre côté, Chérédème est père, ajouta Euthydème, Sophronisque, étant autre que père, n'est pas père, de sorte que tu n'as pas de père, Socrate. — A ce moment Ctésippe intervint et dit : Mais n'arrive-t-il pas la même chose à votre père, n'est-il pas autre que mon père? — Il s'en faut beaucoup, dit Euthydème. — Eh quoi! est-il le même? — Oui, le même. — C'est ce que je ne saurais accorder. Mais Euthydème est-il seul

Digitized by Google

ement mon père, ou aussi celui des autres hommes? — Celui de tous les autres, ou bien penses-tu qu'étant père puisse ne pas être père? — Je le croyais, dit Ctésippe. — Quoi! reprit-il, de l'or peut-il n'être pas de l'or, un homme ne pas être un homme? — Prends garde, Euthydème, répondit Ctésippe; tu ne mets pas le lin avec le lin, comme dit le proverbe. Certes c'est là une chose étrange que ton père soit le père de tous les hommes! — — Il l'est pourtant. — Mais, dit Ctésippe, ne l'est-il que des hommes, ou l'est-il aussi des chevaux et de tous les autres animaux? — De tout. — Et ta mère, est-elle aussi la mère de tous les animaux? — Aussi. — Ta mère est donc la mère de tous les oursins de mer? — Et la tienne aussi. — Tu es donc le frère des goujons, des petits chiens, des petits cochons? — Et toi aussi. — Ainsi tu as pour frère un chien? — Et toi aussi. C'est ce que je vais te faire avouer à l'instant, ajouta Dionysodore, si tu veux me répondre. Dis-moi, as-tu un chien? — Oui, dit Ctésippe, et très méchant. — A-t-il des petits? — Oui, et aussi méchants que lui. — Le chien n'est-il pas leur père? — Je l'ai vu moi-même couvrir la chienne. — Hé bien, ce chien n'est-il pas à toi? — Sans doute. — Il est donc père et à toi, de sorte que le chien est ton père et tu es frère de ses petits. — Dionysodore se hâta de continuer pour ne pas être devancé par Ctésippe : Réponds-moi encore un peu; frappes-tu ce chien?

Là-dessus Ctésippe se mit à rire et dit : Oui, par les dieux! Et que ne puis-je te battre aussi! — Ainsi tu frappes ton père, dit Dionysodore. — Il faudrait plutôt frapper votre père pour avoir mis au monde des enfants si habiles. Mais, Euthydème, continua Ctésippe, il a sans doute tiré un grand avantage de votre sagesse, votre père, qui est aussi celui des petits chiens. — Il n'a pas besoin de beaucoup de biens, Ctésippe, ni toi non plus. — Ni toi non plus, sans doute, Euthydème? — Ni aucun autre homme : car, dis-moi, Ctésippe, penses-tu que ce soit un

Digitized by Google

bien pour un malade de boire une médecine ou que c
n'en soit pas un quand il en a besoin; et lorsqu'on va à l
guerre, est-ce un bien d'y aller avec ou sans armes? — J
te l'accorde, et tu vas sans doute en tirer de belles cons
quences. — Tu en jugeras; cependant réponds: puisqu
tu avoues que c'est un bien pour un homme de prendr
une médecine lorsqu'il en a besoin, il doit en boire l
plus possible; et il s'en trouverait fort bien si on lui broya
et faisait prendre une charretée d'ellébore. — Nul doute
Euthydème, reprit Ctésippe, si le malade est aussi gran
que la statue de Delphes. — De même, dit-il, puisqu
c'est un bien d'avoir des armes à la guerre, ne faut-il pa
avoir le plus grand nombre possible de lances et de bou
cliers? — Certainement, dit Ctésippe; mais toi, Euthy
dème, tu ne le crois pas, puisque tu ne prends qu'u
bouclier et un javelot. — Il est vrai. — Armerais-tu ain
Géryon et Briarée! Certes, je te croyais plus habile
puisque vous êtes maîtres d'armes, toi et ton compagnon
Euthydème se tut; mais Dionysodore revenant à la pre
mière réponse que Ctésippe lui avait faite: Ainsi il te sem
ble, lui dit-il, que ce soit un bien d'avoir de l'or? — San
doute, répliqua Ctésippe, et beaucoup. — Ne crois-tu pa
qu'il faille avoir toujours et partout les bonnes choses? —
Certainement. — N'avoues-tu pas que l'or est un bien
— Je l'ai avoué. — Il faut donc en avoir toujours et pa
tout, et le plus possible avec soi. Celui-là donc serait trè
heureux qui aurait trois talents d'or dans le ventre, un ta
lent dans la tête, et un statère d'or dans chaque œil? —
On dit, Euthydème, reprit Ctésippe, que parmi les Scy
thes ceux-là sont les plus heureux et les plus estimés qu
ont le plus d'or dans leurs crânes[1]: pour parler comm
toi, qui disais tout à l'heure que le chien était mon père
et, ce qui est le plus merveilleux, c'est qu'ils boiven
dans leurs crânes dorés, qu'ils voient dedans, qu'ils on

1 Sur cette coutume des Scythes *voyez* HÉRODOTE, liv. IV.

Digitized by Google

leurs fronts dans leurs mains. — Mais, dit Euthydème, les Scythes et les autres hommes voient-ils ce qu'on peut voir ou ce qu'on ne peut pas voir? — Ce qu'on peut voir, sans doute. — Et toi, ne le vois-tu pas aussi? — Je le vois. — Vois-tu nos vêtements? — Oui. — Ils sont donc ce qui peut voir et être vu [1]? — A merveille, dit Ctésippe. — Et quoi? demanda Euthydème. — Rien; mais peut-être toi-même ne penses-tu pas qu'ils voient, tant tu es bon! Mais je crois, Euthydème, que tu rêves tout éveillé, et, s'il est possible de parler sans rien dire, tu en es très capable.

— N'est-il donc pas possible, demanda Dionysodore, de parler quand on ne dit rien? — En aucune manière, dit Ctésippe. — Ni de se taire quand on parle? — Encore moins. — Lorsque tu dis des pierres, du bois, du fer, ne dis-tu pas ce qui se tait? — Nullement, reprit Ctésippe; et lorsque je passe dans une forge et que je dis du fer, si on le frappe je parle d'une chose qui retentit et crie très fort: ainsi, pour avoir voulu être trop habile, tu n'as pas vu que tu ne disais rien. Mais prouve-moi maintenant le grand point, qu'on peut se taire en parlant. Ctésippe me parut alors être dans une vive inquiétude à cause de son bien-aimé.

— Lorsque tu te tais, dit Euthydème, ne te tais-tu pas sur tout? — Oui, répondit-il. — Tu tais donc aussi ce qui parle, puisque ce qui parle fait partie du tout? — Pourquoi, dit Ctésippe; est-ce que tout se tait? — Non certes, repartit Euthydème. — Mais, mon cher, est-ce que tout parle? — Ce qui parle. — Ce n'est pas ce que je demande, dit Ctésippe; mais si tout parle ou tout se tait? — Ni l'un ni l'autre et tous les deux ensemble, dit Dionysodore, qui intervint, et je sais bien que tu n'as rien à opposer à cette réponse. Alors Ctésippe poussant, suivant sa

[1] Δυνατὰ ὁρᾷ, jeu de mots qu'on ne peut traduire en français; cette expression signifie également qui peut voir et qui peut être vu.

Digitized by Google

coutume, de grands éclats de rire : Euthydème, dit-il, ton frère a voulu faire une réponse à double sens, mais il est pris et battu des deux côtés. Clinias fut charmé de ce discours et sourit à Ctésippe, qui en devint dix fois plus fort. L'adroit Ctésippe, à force de les entendre, avait sans doute pénétré leur secret; car il n'y a pas une sagesse pareille parmi les autres hommes de nos jours.

Je dis alors à Clinias : Pourquoi ris-tu en des choses si sérieuses et si belles? — Mais Dionysodore : Socrate, me dit-il, as-tu jamais vu une belle chose? — Oui, Dionysodore, et j'en ai vu beaucoup. — Étaient-elles autres que le beau, ou étaient-elles la même chose? — Cette question m'embarrassa fort, et je me regardai comme justement puni pour avoir glissé un mot : je répondis cependant qu'elles étaient autres que le beau; mais qu'en chacune d'elles se trouvait quelque beauté. — Ainsi, tu seras bœuf lorsque tu auras un bœuf, et Dionysodore, parceque je me trouve en ce moment avec toi? — Parle mieux, lui dis-je. — Mais comment, ce qui est autre, se trouvant avec ce qui est autre, serait-il autre? — Est-ce que tu en doutes, lui demandai-je? car déja je m'efforçais d'imiter l'habileté de ces hommes, à laquelle je desirais tant parvenir. — Comment, moi et tous les autres hommes, ne douterions-nous pas de ce qui n'est pas? — Que dis-tu, Dionysodore! le beau n'est-il pas beau, et le laid n'est-il pas laid? — Si bon me semble. — Mais cela ne te paraît-il pas ainsi? — Sans doute. — Ainsi ce qui est le même est le même, et ce qui est autre est autre; car certainement ce qui est autre n'est pas le même, et je n'aurais pas soupçonné qu'un enfant doutât que ce qui est autre soit autre. Mais c'est à dessein, Dionysodore, que tu as laissé cela; puisque dans tout le reste, semblables aux artisans qui font tout ce qu'il faut dans leur métier, vous me paraissez ne rien négliger de ce qui fait bien discuter. — Sais-tu, me dit-il, ce qui convient à chaque artisan, et d'abord à qui convient-il de forger? — Je sais que c'est

Digitized by Google

au forgeron. — Et de pétrir la terre? — Au potier. — A qui convient-il d'égorger, d'écorcher, de dépecer les chairs, de les faire cuire et de les assaisonner? — Au cuisinier, répondis-je. — Et celui qui fait ce qui convient, fera-t-il bien? — Fort bien. — Mais tuer, écorcher, n'est-ce pas ce qui convient au cuisinier, ne me l'as-tu pas accordé? — Je l'ai accordé, mais pardonne-le-moi. — Il est donc évident, reprit-il, que celui qui égorgera et coupera en morceaux le cuisinier pour le faire bouillir ou rôtir fera ce qui convient, et celui qui forgera le forgeron, pétrira le potier, fera encore une chose convenable.

O Neptune! m'écriai-je, tu as mis le comble à ta sagesse! puissé-je aussi l'acquérir un jour de manière qu'elle m'appartînt en propre! — La connaîtrais-tu, Socrate, parceque tu la posséderais? — Si tu le veux bien, cela me semble évident. — Quoi donc! connais-tu ce qui est à toi? — Oui, à moins que tu ne dises le contraire; car il faut s'en rapporter à vous deux, à commencer par toi et à finir par Euthydème. — Crois-tu que les choses dont tu es le maître et peux user comme il te plaît t'appartiennent? Regarderais-tu, par exemple, comme à toi les bœufs et les brebis que tu serais libre de vendre, de donner, de sacrifier à celui des dieux que tu voudrais? Et les choses dont tu ne pourrais pas ainsi disposer, penserais-tu qu'elles ne sont pas à toi? — Moi, qui me doutais bien que ces demandes allaient produire quelque beau résultat, j'eus hâte d'en être instruit le plus tôt possible, et je lui répondis: Sans doute, il en est ainsi; ces sortes de choses sont seules à moi. — Et n'appelles-tu pas animal tout ce qui a une ame? — Oui. — Tu conviens donc que les seuls animaux qui soient à toi sont ceux dont tu as la liberté de faire tout ce que je viens de dire? — J'en conviens. — Ici Dionysodore s'arrêta malicieusement avec l'air d'un homme qui a une grande pensée; puis il reprit ainsi: Dis-moi, Socrate, n'as-tu pas un Jupiter paternel? — Pour moi, soupçon-

Digitized by Google

nant qu'il voulait en venir où il en vint en effet, je cher chai quelque détour embarrassant, et, me retournant déj comme pris au filet, je lui dis: — Non, Dionysodore, j n'en ai pas. — Tu es donc un misérable et non un Athé nien, toi qui n'as ni dieux paternels, ni sacrifices, ni rie de beau et de bon. — Arrête, Dionysodore; parle mieu et ne me reprends pas si rudement: j'ai des autels, de sacrifices de famille, des dieux paternels et toutes le choses de cette sorte qu'ont les autres Athéniens. — Et le autres Athéniens n'ont-ils pas un Jupiter paternel? — Cett dénomination, lui dis-je, n'est usitée ni chez les Ioniens ni dans les autres colonies d'Athènes, ni à Athènes même nous avons un Apollon paternel, parcequ'il est père d'Ion et Jupiter, chez nous, ne s'appelle pas paternel, mai protecteur des maisons et des tribus[1], comme Minerv s'appelle aussi protectrice des tribus. — Cela suffit, di Dionysodore; tu as, à ce qu'il paraît, un Apollon, un Ju piter, une Minerve. — Sans doute. — Ne sont-ce pas te dieux? — Oui, nos ancêtres et nos maîtres. — Ils sont don à toi? car tu viens d'avouer qu'ils sont tes dieux. — Je l'a avoué; en effet, comment faire! — Ces dieux ne sont-il pas des animaux, car tu as accordé que tout ce qui a un ame est animal; et ces dieux n'ont-ils pas une ame? — Il en ont une en effet. — Ce sont donc des animaux? — De animaux, soit. — Mais tu m'as avoué que les seuls ani maux qui fussent à toi étaient ceux que tu pouvais donner vendre, sacrifier au dieu que tu voudrais. — Je l'ai avoué car je n'ai plus, Euthydème, aucun moyen de t'échapper — Viens donc, et réponds: puisque tu conviens que Ju piter et les autres dieux sont à toi, as-tu donc la liberté d les donner, de les vendre, d'en faire ce que tu voudra comme des autres animaux? — Je fus comme terrassé pa ce raisonnement, Criton, et je demeurai sans voix; Cté sippe vint à moi pour me secourir: Grand dieu! Hercule

1 Littéralement: protecteur de l'enceinte domestique et de la phratrie, qui était une division de la tribu.

Digitized by Google

s'écria-t-il, le beau discours ! — Mais Dionysodore : Hercule, dit-il, est-il un grand dieu, ou le grand dieu est-il Hercule? — Mais Ctésippe, O Neptune ! s'écrie-t-il ; quelle formidable science ! je quitte la partie, ces gens-là sont invincibles.

Alors, mon cher Criton, il n'y eut pas un seul des assistants qui n'élevât jusqu'aux cieux ce raisonnement, et les deux étrangers eux-mêmes transportés de joie rirent et éclatèrent si fort qu'ils faillirent tomber en défaillance : car tout ce qu'ils avaient dit d'abord avait reçu de grands applaudissements, mais des seuls disciples d'Euthydème ; tandis qu'à ce dernier raisonnement il sembla que les colonnes mêmes du Lycée applaudissent et fussent ravies. Pour moi je fus dans une disposition telle que je confessai n'avoir jamais vu d'hommes aussi habiles, et, entièrement captivé par leur sagesse, je fus entraîné à les féliciter et à les combler de louanges : Bienheureux mortels, leur dis-je, hommes d'une nature merveilleuse qui avez achevé en si peu de temps une affaire aussi difficile ! Dans vos discours, Euthydème et Dionysodore, il y a bien des choses admirables ; mais ce qu'il y a de plus magnifique, c'est que vous n'avez pas grand souci de la plupart des hommes, des hommes graves et qui passent pour avoir quelque mérite, mais de ceux seuls qui vous ressemblent. Car je suis persuadé que peu de gens aiment vos discours, et ce sont ceux qui vous ressemblent ; tandis que les autres en font si peu de cas qu'ils auraient j'en suis sûr plus de honte de réfuter les autres par de tels moyens que de se voir eux-mêmes réfutés. Ce que je trouve encore de doux et d'affable dans vos discours, c'est que quand vous dites qu'il n'y a rien de beau, ni de bon, ni de blanc, ou quelque autre chose semblable, et que rien ne diffère de rien, vous fermez véritablement la bouche aux autres, comme vous vous en faites gloire ; et non seulement aux autres mais encore à vous-mêmes, ce qui est, en vérité, bien aimable et bien propre à calmer l'animosité de la discus-

Digitized by Google

sion. Ce qu'il y a de plus important encore, c'est que votre manière de raisonner est si ingénieuse et disposée de telle manière qu'en très peu de temps tout homme peut l'apprendre; car j'ai remarqué qu'avec un peu d'attention Ctésippe a su en un instant vous imiter. C'est donc l'avantage de votre art qu'on en pénètre aussitôt le secret; mais il n'est pas propre à une discussion publique, et, si vous me croyez, vous prendrez garde de discourir devant beaucoup de monde afin qu'on ne vous dérobe pas cette science sans vous en savoir gré. Ne disputez donc qu'entre vous seuls; ou, si vous parlez devant d'autres personnes, que ce soit à la seule condition d'être payés. Et même ce serait sagesse à vous de donner le même conseil à vos disciples de ne jamais disputer devant d'autres hommes, mais seulement avec vous ou entre eux. Car c'est la rareté, Euthydème, qui donne du prix aux choses; et l'eau se vend à vil prix quoiqu'elle soit le bien le plus précieux, comme dit Pindare [1]. Du reste, veuillez nous admettre Clinias et moi parmi vos disciples.

Après leur avoir encore adressé quelques paroles semblables, Criton, nous nous séparâmes. Vois donc si tu veux aller à leur école: pourvu qu'on leur donne de l'argent ils promettent d'enseigner leur art à qui que ce soit; ils n'excluent aucun âge, aucune capacité. Ce qu'il est bon que tu saches encore, c'est que le soin des affaires n'est pas un obstacle à ce qu'on apprenne facilement leur art.

CRITON. Vraiment, Socrate, j'aime beaucoup à m'instruire, et j'apprendrais volontiers: mais je crains bien d'être de ceux qui ne ressemblent pas à Euthydème; et d'être comme ceux dont tu as parlé, qui aiment mieux être réfutés que de réfuter les autres par de tels moyens. Je serais ridicule de te donner des conseils; je veux cependant te raconter ce que j'ai entendu. Comme je me promenais, tu sauras que je fus abordé par un de ceux qui venaient de vous quitter; homme qui a la prétention d'être fort ha-

1 *Olympique*, I, v. 1.

Digitized by Google

bile et du nombre de ceux qui excellent dans les discours judiciaires : Criton, me dit-il, tu n'as pas entendu ces deux juges ? — Non, par Jupiter ! lui répondis-je ; la foule m'a empêché d'approcher assez pour les entendre. — Et pourtant cela valait bien la peine d'être entendu. — Pourquoi ? — Tu aurais entendu les deux hommes les plus habiles qui soient maintenant dans ces sortes de discussions. — Mais qu'en penses-tu ? lui demandai-je. — Moi, dit-il, mon avis est qu'on ne leur entend jamais dire que des bagatelles et qu'ils dépensent tout leur esprit en discours futiles. Ce sont là ses propres paroles. — Cependant, lui dis-je, la philosophie est une belle chose. — Comment, une belle chose, mon cher, répliqua-t-il, elle n'est d'aucun prix ! Si tu t'étais trouvé là, tu aurais rougi pour ton ami ; il était assez fou pour vouloir se mettre aux mains de ces hommes qui ne s'inquiètent point de ce qu'ils disent et s'attaquent au premier mot qui se présente, et, comme je viens de te le dire, ces gens-là sont les plus habiles qu'il y ait maintenant. Mais, en vérité, Criton, cette science et ceux qui la cultivent sont tout à fait frivoles et ridicules. — Pour moi, Socrate, je ne pense pas que ni lui, ni moi, ni aucun autre eût raison de blâmer l'étude de la philosophie ; mais il pourrait bien n'avoir pas tort de blâmer ceux qui disputent publiquement avec de telles gens.

SOCRATE. Ce sont, Criton, des hommes merveilleux ; cependant je ne sais pas encore ce que je dois en dire. Mais quelle sorte d'homme est celui qui t'a abordé et a blâmé la philosophie, est-ce un de ces orateurs si habiles à plaider devant les tribunaux ; ou un de ceux qui les y envoient, un faiseur de harangues que prononcent les orateurs ?

CRITON. Par Jupiter ! il n'est point orateur, et je ne pense pas qu'il ait jamais paru devant un tribunal. Mais on dit qu'il s'y entend, qu'il y est vraiment habile et compose d'excellents discours.

Digitized by Google

SOCRATE. J'y suis maintenant, et je voulais moi-même te parler de ces hommes-là. Ce sont eux, Criton, que Prodicus place entre le philosophe et le politique. Ils se croient les plus sages de tous les hommes; et de plus ils s'imaginent qu'ils paraissent tels au plus grand nombre, et que les philosophes seuls mettent obstacle à ce que, leur bonne renommée soit universelle. Ils pensent donc que s'ils pouvaient décrier les philosophes comme indignes de toute estime, ils remporteraient sans contredit le prix de la sagesse. Ils se regardent bien comme les plus sages des hommes; mais, dans les discussions particulières, lorsqu'ils s'y laissent prendre, ils craignent d'être battus par ceux de l'école d'Euthydème. Dans leur opinion ils sont comme il convient: car se mêler un peu de philosophie, un peu de politique, c'est avoir la mesure convenable; alors on participe à l'une et à l'autre autant qu'il faut, et on goûte loin des dangers et des disputes, le fruit de la sagesse.

CRITON. Mais toi, Socrate, que penses-tu de ce qu'ils disent? Les raisons qu'ils donnent me paraissent assez spécieuses.

SOCRATE. En vérité, Criton, c'est plutôt une apparence qu'une réalité; car il n'est pas facile de leur faire entendre que l'homme et tout ce qui se trouve entre deux choses, participant de l'une et de l'autre, s'il est composé de mal et de bien est meilleur que l'un et pire que l'autre : que s'il est composé de deux biens qui ne tendent pas au même but, il est inférieur à tous deux pour la fin que chacun des éléments atteint parfaitement; mais que s'il est composé de deux maux qui ne tendent pas au même but et se trouve au milieu d'eux, il est supérieur à chacun de ces éléments dont il participe. Si donc la philosophie et la politique sont toutes deux un bien mais tendent à un but différent, ces gens, placés au milieu de l'une et de l'autre et participant de toutes deux, ne disent rien de solide et sont au-dessous des philosophes et des politiques purs; si la philosophie est un bien et la politique un mal, ils sont

Digitized by Google

meilleurs que les uns et pires que les autres : mais si ce sont deux maux, alors, et seulement alors, ils disent vrai. Or je ne pense pas qu'ils conviennent que toutes les deux sont des maux, ou que l'une est un mal et l'autre un bien : ainsi, participant de l'une et de l'autre, ils sont inférieurs et au philosophe et au politique en ce qui les rend chacun dignes d'estime ; et, n'étant réellement que les troisièmes, ils cherchent néanmoins à se placer au premier rang. Mais il faut leur pardonner cette prétention et ne pas leur en vouloir, tout en ne les estimant que ce qu'ils méritent. On doit être content de tout homme qui se propose un but raisonnable et cherche sans relâche à l'atteindre.

CRITON. Du reste, Socrate, moi-même, comme je te le dis toujours, je suis à l'égard de mes fils dans la plus grande incertitude sur ce que je leur ferai apprendre : l'un d'eux est encore jeune et petit ; mais Critobule est déjà grand et a besoin d'un maître qui lui forme l'esprit. Toutes les fois que je m'entretiens avec toi de cet objet, je suis toujours dans cette opinion que c'est une grande folie de songer à tant de choses pour les enfants : par exemple, en se mariant, à leur donner une mère d'une grande famille ; et, par rapport aux biens, à les rendre aussi riches que possible, tandis qu'on néglige leur éducation. Mais quand je jette les yeux sur un de ceux qui se donnent pour instruire la jeunesse, je suis frappé de terreur ; et, pour dire vrai, en les examinant je les trouve tout à fait incapables. Aussi ne sais-je comment je pousserai cet enfant dans l'étude de la philosophie.

SOCRATE. Mon cher Criton, ne sais-tu pas que dans toute profession les hommes médiocres et sans valeur forment la majorité ; tandis que les hommes habiles et dignes de toute notre confiance sont en petit nombre ! La gymnastique ne te paraît-elle point une bonne chose, ainsi que l'économie, la rhétorique et l'art militaire ?

CRITON. Assurément.

SOCRATE. Hé bien, ne vois-tu pas que la plupart de

Digitized by Google

ceux qui professent ces arts sont ridicules dans tout c qu'ils font!

CRITON. Oui, par Jupiter! tu dis vrai.

SOCRATE. Est-ce que pour cela tu dois négliger de t'in struire toi-même dans ces professions et ne pas les fair apprendre à ton fils?

CRITON. Cela ne serait pas juste, Socrate.

SOCRATE. Ne fais donc pas, Criton, ce qu'on ne doi pas faire; et, sans chercher si ceux qui professent la phi losophie sont bons ou mauvais, examine avec soin cett étude en elle-même. Si elle te paraît mauvaise détournes en non seulement tes fils, mais tous les autres hommes au contraire, si tu la trouves bonne, comme je la trouv moi-même, recherchez-la sans crainte, comme on dit, e appliquez-vous-y toi et tes enfants.

FIN DE L'EUTHYDÈME.

Digitized by Google

ARGUMENT DU SOPHISTE.

On a sans doute remarqué, dans quelques-uns des *Dialogues moraux*, quelle rude guerre Platon avait déclarée à la *sophistique ;* on a pu voir avec quelle vigueur il l'a poursuivie et avec quel succès il l'a combattue. Dans le dialogue que je vais analyser il cherche à saisir cet être qu'il appelle merveilleux, et à le soumettre à une définition exacte fondée sur l'observation et le raisonnement.

Pour arriver à ce but, il emploie d'abord la méthode dont il s'est servi dans *le Politique ;* il divise les genres et les espèces, et, de division en division, il trouve que le sophiste est un chasseur de jeunes gens ; qu'il trafique de connaissances à l'usage de l'ame, et les débite en détail ; qu'il amasse beaucoup d'argent à ce métier, qui consiste à discuter et à apprendre à discuter tant sur les choses divines et invisibles que sur tout ce qui existe dans le ciel et sur la terre.

Le sophiste discute encore sur l'être, sur le devenir, et se montre fort habile à contredire en ces sortes de matières ; il a donc l'air de posséder aussi la dialectique.

Il s'occupe surtout de politique et de législation, en sorte qu'il paraît avoir une science universelle ; mais il est impossible qu'un homme sache tout : il faut donc que le sophiste ait le talent de persuader à ses disciples qu'il est instruit dans toutes les choses sur lesquelles il discute ; il faut alors qu'il leur présente des simulacres de vérité, au lieu de leur donner la vérité elle-même.

Tel est le sophiste lorsqu'on l'observe dans sa conduite et dans son enseignement. Il se donne pour savoir tout, et il a l'air de savoir tout : si on l'accuse d'être un imitateur, un faiseur de prestiges, il répondra que l'art de produire des ressemblances ou des fantômes n'existe pas ; que paraître sans être, que dire sans rien dire n'est pas possible, et que, aussitôt qu'on parle, on pense et l'on dit quelque chose, parcequ'il est impossible de penser et de dire rien ou ce qui n'est pas.

Il faut donc approfondir l'être et le non-être pour savoir si l'apparence existe ou s'il y a du faux dans le discours et dans la pensée.

D'abord, si l'on considère le non-être absolu ou le néant, il est évident

Digitized by Google

qu'il ne peut s'exprimer ni s'appliquer à aucun être ; car sitôt qu'il y a de l'être il faut que le non-être disparaisse, comme les ténèbres s'évanouissent devant la lumière.

Il est encore clair que, lorsqu'on dit quelque chose, on dit quelque chose qui est, et quiconque ne dit pas quelque chose ne dit absolument rien.

Le non-être n'est pas non plus susceptible de quantité, car la quantité est encore de l'être ; seulement c'est de l'être indifférent à sa limite ; ainsi le non-être n'est ni un ni deux, et, en général, il ne se laisse pas compter.

On ne peut pas même concevoir ce qui n'est pas, car ce que l'on conçoit est toujours tel ou tel, un ou plusieurs, et le non-être n'a aucune qualité ni aucune détermination de quelque genre que ce soit.

En un mot, le non-être absolu est ce qu'il y a de plus indéterminé ; c'est la négation de toutes choses, et, dans ce cas, il est tout à fait insaisissable au discours, à la parole, à la pensée et au raisonnement.

Cependant c'est ce non-être que Platon vient de caractériser de cette manière, que Hegel, au commencement de sa *Logique*, a pris pour l'opposer à l'être et faire sortir de leur union le devenir. L'être pur, dit-il, est la même chose que le non-être, puisqu'ils sont aussi indéterminés l'un que l'autre. La vérité de l'être et du non-être c'est leur unité, qui réside dans le devenir. Leur unité n'est pas qu'ils soient indiscernables ; ils sont bien différents, mais en même temps inséparés et inséparables, et chacun s'efface et disparaît dans l'autre.

Indépendamment de ce que ces déterminations, *disparaître, s'effacer*, sont empruntées au monde extérieur et conviennent au mouvement et non à la pensée pure, que l'on considère ici, il faut encore observer que ce qui est entièrement indéterminé, comme l'être pur, ne peut ni se mouvoir ni se transformer en quoi que ce soit, et que le non-être le peut encore bien moins. L'esprit seul peut déterminer ce qui est indéterminé et le faire sortir du non-être ; c'est ainsi qu'il détermine le mouvement ou toute autre chose, parcequ'il a en soi la puissance de concevoir et d'appliquer les formes qui règlent l'existence.

Lorsque le sophiste se réfugie dans le non-être absolu, il est tout à fait inabordable ; et on ne peut le convaincre de vouloir en imposer par des apparences et des prestiges, parcequ'il soutiendra que ces choses sont de l'être ou du non-être : que, si elles sont de l'être, l'erreur est impossible, et que si elles sont du non-être il est encore impossible de se tromper et de tromper les autres avec ce qui n'est pas.

Cependant tout le monde parle de l'être et du non-être, de la vérité et de l'erreur, de la réalité et de l'apparence ; il faut donc examiner ce qu'on entend et ce qu'on a entendu par l'être, et voir ensuite s'il y a du non-être, afin de pouvoir se faire une opinion sur toutes ces choses.

Si l'on consulte les anciens sur leur manière de comprendre l'être

Digitized by Google

on voit que les uns admettent des êtres au nombre de trois, et qu'ils onnent à ces êtres la faculté d'engendrer et de nourrir leurs produc- ons; que les autres ne comptent que deux éléments, comme le sec et humide, le froid et le chaud.

Les éléates, au contraire, ne reconnaissent qu'un seul être, l'unité bsolue.

Héraclite et empédocle pensent que l'être est à la fois un et multiple, ue tout se sépare et que tout se réunit.

Il est difficile d'admettre ces définitions de l'être. En effet, que veu- ent dire les premiers philosophes en prétendant qu'il existe plusieurs léments et qu'il en naît plusieurs choses? Est-ce que l'être ne précède as tous ces éléments et ne leur est pas supérieur? Quand on dit que ces léments *sont*, est-ce qu'on n'entend pas par l'être quelque chose qui diffère 'eux? Il faut donc penser que l'être est une autre chose, et que l'uni- ers n'est pas constitué par deux éléments, tels que le chaud et le froid, ais qu'il y en a encore un troisième, qui est l'être.

Et si l'on avance que l'un de ces éléments est l'être, alors l'autre n'est as; et s'ils sont tous deux l'être, ils ne font plus alors qu'un et non eux.

Quant aux éléates, on peut leur objecter que, si tout est un et qu'il n'y ait qu'une seule chose, il s'ensuit que l'être est un; et, comme il y a ne différence entre l'être et l'unité, il n'y a plus alors qu'une seule hose, mais deux, savoir : l'être et l'unité.

Si l'être et l'un composent le tout, ce tout aura des parties et pour- ant il devra rester un malgré ses parties; mais ce qui a des parties n'est as véritablement un, n'est pas l'unité absolue.

D'un autre côté, si l'être ne fait que participer à l'unité, alors l'unité ui est supérieure; et il y aura une différence de nature entre l'être et 'unité, qui ne sont plus un, mais deux, comme on vient de le dire.

De plus, si l'être, en participant à l'unité, n'est pas un tout par lui- même, et si le tout est quelque chose en soi qui se distingue de l'être, l'être fera défaut à lui-même, puisqu'il reçoit un complément à son exis- ence de la part d'une chose qui lui est étrangère, et il portera en lui du non-être. Dans ce cas, l'univers comprend encore plus d'une chose, à avoir, si l'être et le tout ont chacun leur nature à part.

Mais ce qui devient ou arrive à l'existence forme un tout et a nécessai- ement des parties, puisqu'il faut que le devenir ait lieu dans le temps, e qui est parfaitement simple étant à jamais et ne devenant pas. L'être t l'un composant un tout sont donc parmi les choses qui deviennent, t, de cette manière, il pourrait se faire qu'il y eût un temps où l'être n'était pas.

Si l'on dit que l'être n'est pas un tout, alors il n'est pas susceptible de quantité; car la quantité, quelle que soit sa grandeur, renferme en elle ne différence, mais une différence qui s'efface dans l'uniformité de ses

Digitized by Google

parties ou de ses unités. Dans ce cas, on ne peut plus dire qu'il n'y qu'une chose ni même qu'il y en a plusieurs.

Tels sont les principaux arguments avec lesquels Platon combat e renverse la doctrine des éléates. Ces philosophes avaient bien compri qu'il fallait arriver à une unité absolue pour expliquer l'existence; mai comme ils désignaient cette unité sous le nom d'être, et que l'être peu aussi s'appliquer à la multiplicité des choses réelles, ils ont cherché nier cette pluralité en montrant qu'elle était pleine de contradiction Nos éléates modernes sont plus conséquents; ils rejettent l'unité absolue comme une vaine abstraction, et ne reconnaissent que l'être ou l'acti vité absolue qui tombe fatalement dans la multiplicité, ou plutôt qui s' trouve depuis un temps qui n'a ni commencement ni fin: ce qui revien encore, sans qu'ils s'en aperçoivent, à nier le mouvement et, par suite les choses réelles, quoiqu'ils aient l'intention de les admettre au moin comme des manifestations passagères de l'activité absolue, qui, sem blable à Pénélope, fait et défait perpétuellement son ouvrage sans s lasser d'une création aussi stérile.

Après l'école d'Élée, Platon se tourne contre les matérialistes, qui font consister l'être dans ce qui est visible et palpable, c'est-à-dire dans le corps tels que les sens nous les font connaître. Il ne lui est pas difficil de réfuter les philosophes sensualistes, et il lui suffit de leur demande s'ils admettent une ame dans le corps qui se meut de lui-même. Comme ils ne peuvent nier l'ame et qu'ils sont même forcés de la reconnaître pour un être qui est sage ou insensé, savant ou ignorant, il leur prouv que l'ame ne peut être tout cela sans la présence ou l'absence de la sa gesse et de la science; et comme ce sont des choses invisibles et intan gibles, qui sont cependant quelque chose puisqu'elles exercent une ac tion sur l'ame, il faut conclure qu'il y a autre chose que la matière e les corps de l'univers.

C'est alors que Platon donne sa définition de l'être en disant qu'il appelle *être tout ce qui possède la puissance d'exercer une action quelconque ou d'en recevoir une quelque petite qu'elle soit.* Ainsi il reconnaît de l'être partout, dans la matière comme dans l'esprit, dans la pen sée la plus abstraite comme dans la chose la plus matérielle; cette définition est, en effet, la véritable, et l'on voit qu'elle s'éloigne bien de celle qui appelle vaguement l'être ce qui est immédiat et indéterminé, et cherche à l'identifier avec le non-être.

D'autres philosophes, entièrement opposés aux matérialistes, prétendaient que par la sensation on n'atteignait que le corps, mais que par la raison on concevait l'être ou l'essence véritable. Et l'essence, ils la regardaient comme toujours semblable à elle-même; tandis que le corps était dans un changement continuel: aussi c'était au corps qu'ils attribuaient l'action et la passion, et ils refusaient à l'être toute puissance soit active ou passive.

Digitized by Google

Puisque l'être n'est conçu que par la raison, on peut demander si l'ame connaît et si l'être et connu; or connaître et être connu, est-ce être actif ou passif, ou être actif et passif à la fois? ou bien connaître, est-ce être actif, et être connu est-ce être passif? ou bien ni l'un ni l'autre ne sont-ils ni action ni passion?

Ces philosophes conviendront, comme ils sont forcés de le faire, qu'il n'y a dans la conception de l'être ni action ni passion; car si connaître était une action, l'objet connu ou l'être la souffrirait et serait dans un état passif: il serait alors mu par la connaissance, ce qui est impossible; puisque l'être est essentiellement en repos, et qu'il n'est susceptible d'éprouver aucune affection de quelque genre que ce soit.

Et si l'on considère l'être absolu, dira-t-on qu'il est tout à fait privé d'action et qu'il est dans une complète immobilité? Mais c'est détruire la vie et l'intelligence dans l'être divin; et, cependant, s'il est quelque chose qui doive les posséder, c'est sans contredit celui que nous concevons comme la source et la cause de toute vie et de toute intelligence.

Ainsi, si l'on veut que la connaissance ne périsse pas, il faut accorder que le mouvement et ce qui est mu existent. D'un autre côté, si tout est livré à un mouvement incessant et perpétuel, il n'y aura plus rien de même ni dans ses modes, ni dans sa durée, ni dans ses rapports; et la connaissance périt de même; parceque tout ce qui tombe sous la conscience doit du moins rester le même dans l'instant fugitif où il est perçu, et, s'il change dans le moment où il doit être perçu, la connaissance n'est plus possible.

On voit donc que le mouvement et le repos sont nécessaires à l'existence des choses, et l'on peut dire que l'un commence où l'autre finit, qu'ils se renouvellent sans cesse l'un dans l'autre et l'un par l'autre.

Il faut donc examiner comment les genres ou les formes intelligibles existent entre elles; comment l'une peut s'allier avec l'autre qui lui est opposée, et quelles sont celles qui ne peuvent entrer dans aucune espèce de communauté.

En portant ses regards sur un objet réel, sur l'homme, par exemple, on remarque qu'il est un et que, malgré son unité, on parle de sa forme, de sa couleur, de ses qualités et de ses défauts, toutes choses différentes et identifiées avec sa substance.

Comment donc *un* peut-il être *plusieurs*, et *plusieurs* peut-il être *un*? Telle est la question que l'on est naturellement porté à se faire, et que n'ont pas manqué de se faire ceux qui ont voulu détruire la pluralité et le mouvement.

Il y a trois cas que l'on peut examiner au sujet des genres ou catégories: 1° nul genre ne peut s'allier avec un autre; 2° tous les genres peuvent s'associer entre eux; 3° les uns le peuvent, les autres ne le peuvent pas.

Digitized by Google

D'abord, si nul genre ne peut s'allier avec un autre, le mouveme et le repos ne participeront pas à l'être, et, par conséquent, ne ser pas.

Et tous ceux qui parlent d'unité et d'infini sorti de l'unité, ou qui c struisent l'univers avec des éléments infinis, soit qu'ils fassent leur co binaison éternelle, soit qu'ils la fassent se renouveler sans cesse, ne sent rien de raisonnable, aussitôt qu'ils n'admettent pas de communa entre les genres.

Et même ils se contredisent en parlant, puisqu'ils sont obligés de l ler continuellement les genres dans le discours : tels que l'*être*, le *mê* l'*autre*, et autres de cette nature.

Ensuite, si toutes les choses se communiquent ou si tous les gen s'associent entre eux, le mouvement sera en repos, et le repos sera mouvement; le même sera l'autre, et l'autre sera le même, et tou choses tomberont dans la confusion, et dans la nature, et dans pensée.

Enfin, comme il ne reste plus que le troisième cas, il faut admet qu'il y a des genres qui peuvent se mêler, et qu'il y en a d'autres qui le peuvent pas, de même que, parmi les lettres et les sons, les uns s' cordent, les autres ne s'accordent pas.

Mais quels sont les genres qui peuvent s'allier les uns avec les aut et quels sont ceux qui ne le peuvent pas? Telle est la question qu'il f résoudre pour avoir la connaissance de l'être et du non-être.

Platon prend pour cela les cinq genres suivants : l'*être*, le *mou ment*, le *repos*, le *même*, l'*autre*.

Le mouvement et le repos ne peuvent pas se mêler, puisqu'ils se truiraient l'un l'autre; mais l'être existe dans l'un et dans l'autre, pu qu'ils sont tous deux.

Le même et l'autre sont différents du repos et du mouvement, qu que ceux-ci y participent; car chacun d'eux est le même que soi, et tre que son contraire : or ce que l'on attribue en commun au mou ment et au repos ne saurait être ni le repos ni le mouvement, puis celui qui tiendrait des deux se changerait aussitôt dans son contra

L'être et le même ne sont pas non plus identiques : en effet, puis le mouvement et le repos participent tous deux à l'être, on pour dire qu'ils sont le même, s'il était vrai que l'être et le même fuss identiques.

Quant à l'autre, il ne se dit que relativement à un autre; il n'est d pas identique à l'être, car les autres choses sont : et si l'être et l'au étaient identiques il n'y aurait plus de différence entre elles, et l rapport serait détruit; ce qui est impossible, puisqu'en disant autre établit sur-le-champ un rapport avec autre chose.

Le même et l'autre sont répandus dans tous les genres et dans tou les choses; on peut donc dire que chaque genre est le même et n

Digitized by Google

le même ou autre, sans qu'il y ait contradiction : puisqu'on ne prend la chose dans le même sens.

e mouvement aussi est autre que l'être et, dans ce sens, il n'est pas, l est parcequ'il participe à l'être.

'est de cette manière qu'il faut entendre le non-être et l'attribuer à s les genres, parceque la nature de l'autre, répandue dans chacun, différencie avec l'être et en fait du non-être.

On voit donc que, suivant Platon, le non-être n'est pas le contraire l'être ou le néant, qu'il est impossible de concevoir; mais que c'est elque chose d'autre, considéré séparément de l'être. Cependant il nt que chaque genre où il y a du non-être soit en même temps afin 'il puisse être ce qu'il est.

Ainsi le non-être peut être regardé comme un genre qui s'allie avec s ; il peut donc aussi se trouver dans le discours, l'opinion et l'ima- nation.

Le discours se compose de noms et de verbes, et lorsque ces deux es- ces de mots sont associées de manière que les mots s'accordent entre x elles présentent un sens et forment un discours.

Un discours, quand il est, doit donc être le discours de quelque ose, et il est impossible qu'il soit le discours de rien ou qu'il parle rien.

Or un discours représente ce qui est, fut, ou sera, et lorsqu'il le re- ésente il est vrai; mais, comme le non-être se trouve dans tous les nres, il peut aussi exprimer ce qui n'est pas, ne fut pas, ou ne sera s, et lorsqu'il l'exprime il est évidemment faux.

Le discours faux dit donc autre chose que ce qui est, et il le dit mme étant; c'est-à-dire il parle du non-être qu'il représente comme l'être.

La pensée, qui n'est qu'un discours que l'ame s'adresse à elle-même, ut donc aussi contenir du non-être, et, par conséquent, être fausse. ais il faut observer que le non-être n'existe qu'à la faveur de l'être, et rsque la pensée affirme quelque chose qui n'est pas il faut toujours 'elle conçoive quelque chose de réel; mais, comme elle peut le con- voir autrement qu'il est, elle devient fausse et tombe dans l'erreur.

L'imagination, qui est un mélange de sensation et de pensée, peut ssi devenir fausse; car elle se représente facilement ce qui n'est pas, ais toujours au moyen de ce qui est. Ainsi, ni le discours, ni la pensée, l'imagination ne peuvent sortir de l'être et embrasser le pur non- re; ils peuvent seulement faire des synthèses arbitraires, ou trop endues ou trop bornées, et vouloir leur donner le caractère de l'exis- nce : ils n'ont avec l'être qu'une fausse ressemblance, et c'est cette ssemblance que le sophiste excelle à donner à ses discours; c'est par qu'il persuade à ses auditeurs qu'il possède la vérité sur toutes les atières qu'il se mêle d'enseigner. Art mensonger qu'il professe, art de

Digitized by Google

faire illusion à soi-même et aux autres, art de faire semblant de parl
de l'être, tandis qu'on ne s'occupe que du non-être; art frivole lorsqu'
ne s'agit que de discours, mais art dangereux lorsqu'il porte sur l
vertu et qu'au lieu de vous faire faire des actes qui vous conserve
vous et vos semblables il ne sert qu'à vous revêtir de trompeuses app
rences et à vous faire produire des fantômes de vertu funestes à ceu
qui l'imitent et à ceux qui se laissent séduire par ces vains simulacre
c'est que le non-être dans les discours perd l'intelligence, et que le no
être dans les actions tue l'ame.

Digitized by Google

LE SOPHISTE

OU

DE L'ÊTRE.

THÉODORE, SOCRATE, UN ÉTRANGER D'ÉLÉE, THÉÉTÈTE.

THÉODORE. Ainsi que nous en sommes convenus hier, Socrate, nous arrivons fidèlement et nous t'amenons cet étranger : il est natif d'Élée, disciple de Parménide et de Zénon et grand philosophe.

SOCRATE. N'est-ce point un dieu, Théodore, au lieu d'un étranger que tu m'amènes à ton insu, pour parler comme Homère! Il prétend que les dieux accompagnent les mortels qui pratiquent la pudeur et la justice, et que cela arrive surtout à celui qui protége les étrangers lorsqu'il veut observer les violences des hommes ou leur respect pour les lois[1]. Peut-être aussi est-ce un de ces êtres supérieurs qui t'accompagne pour voir notre faiblesse dans la discussion et nous réfuter, étant une sorte de dieu de la réfutation.

THÉODORE. Ce n'est point là, Socrate, la manière de

1 *Odyssée*, liv. IX, v. 270, et liv. XVII, v. 485.

Digitized by Google

cet étranger : il est plus modéré que ceux qui se livrent avec zèle à la dispute. Il est homme, et pour cela je ne le regarde pas comme un dieu, mais comme un personnage divin : car c'est ainsi que j'appelle tous ceux qui sont philosophes.

SOCRATE. Et avec raison, mon cher. Cependant je crains que cette race d'hommes, pour ainsi dire, ne soit pas beaucoup plus facile à reconnaître que celle des dieux; car ce sont des personnages que l'ignorance se représente sous toutes sortes de formes : ceux qui sont vraiment philosophes et non seulement en apparence voyagent dans les villes, en contemplant d'en haut la vie qu'on mène dans les régions inférieures, et passent chez les uns pour des gens infiniment estimables, tandis que les autres n'en font aucun cas; tantôt ils sont pris pour des politiques, tantôt pour des sophistes; quelquefois ils font croire qu'ils sont entièrement fous. Eh bien! je désirerais que cet étranger nous apprît, si cela lui plaît, comment on juge et comment on nomme cela dans son pays.

THÉODORE. Quoi?

SOCRATE. Le sophiste, le politique, le philosophe.

THÉODORE. Qu'y a-t-il là de si embarrassant, et que cherches-tu à éclaircir?

SOCRATE. Le voici. Tous ces noms sont-ils pris pour les expressions d'une seule chose ou de deux, ou, comme il y a trois noms, distingue-t-on aussi trois sortes d'hommes et attache-t-on à chaque nom une espèce particulière?

THÉODORE. Je crois que notre hôte ne se refusera pas à nous donner cet éclaircissement; ou que penserons-nous, étranger?

L'ÉTRANGER. Ce que tu dis, Théodore : car je n'ai nulle raison de vous refuser et n'ai nulle peine à vous apprendre que chez nous ce sont trois espèces différentes; mais de déterminer avec précision ce que c'est que chacune, c'est une affaire qui n'est ni petite ni facile.

THÉODORE. C'est par un heureux hasard, Socrate, que

Digitized by Google

tu es tombé sur des questions pareilles à celles que nous étions à lui faire avant de venir ici; et il nous a répondu la même chose qu'à toi. Il avoue du moins qu'il a entendu assez souvent faire cette distinction et qu'il ne l'a pas oubliée.

SOCRATE. Eh bien, étranger, montre-toi favorable à ceux qui te demandent la première grace; mais dis-moi seulement si, dans tes habitudes, tu aimes mieux développer toi-même en longs discours ce que tu as envie de démontrer à quelqu'un que d'employer la voie des interrogations, qui a fourni jadis à Parménide des entretiens magnifiques lorsque j'étais encore fort jeune et lui dans un âge très avancé.

L'ÉTRANGER. Il est plus commode de converser, Socrate, lorsqu'on a un interlocuteur qui est docile et ne vous donne pas de peine, sinon il vaut mieux parler seul.

SOCRATE. Tu peux choisir celui d'entre nous que tu voudras, car nous sommes tous prêts à t'obéir; cependant, je te conseille de prendre de préférence un jeune homme: Théétète que voici, ou quelque autre si tu en as le desir.

L'ÉTRANGER. O Socrate! j'éprouve quelque honte en ce moment où je me trouve avec vous pour la première fois, parceque, au lieu d'avoir un entretien coupé, où les paroles se succèdent peu à peu, je vais soutenir, soit seul, soit avec un autre, une discussion longue et suivie, comme si je faisais une démonstration; car, dans le fait, la question n'est pas aussi simple qu'on pourrait le croire à la manière dont elle a été posée, mais elle exige de longs développements: d'un autre côté, ne pas vous faire ce plaisir à toi et à cette compagnie, surtout après avoir parlé de moi comme tu as fait, ce serait, ce me semble, manquer d'égards envers des hôtes, et même de civilité; d'autant plus que j'accepte très volontiers Théétète pour mon interlocuteur, d'après l'entretien que je viens d'avoir avec lui et d'après l'invitation que tu me fais en ce moment.

THÉÉTÈTE. Mais crois-tu, étranger, faire plaisir de

Digitized by Google

cette manière à tout le monde, comme l'a dit Socrat

L'ÉTRANGER. Je crains bien, Théétète, qu'il n'y ait pl rien à dire à ce sujet; quant à toi, ce me semble, il une observation à faire : si la longueur de la discussion fatigue, ne t'en prends pas à moi mais à tes amis que voi

THÉÉTÈTE. J'espère bien, dans la disposition où je s maintenant, ne pas perdre courage; mais, si pareille cho m'arrivait, nous prendrions pour me succéder le jeu Socrate ici présent, qui porte le même nom que Socrat est du même âge que moi et mon compagnon d'exercice il partage ordinairement la plupart de mes travaux.

L'ÉTRANGER. Fort bien. C'est à toi seul à voir le pa que tu dois prendre dans le cours de la discussion; m à nous deux il appartient, je pense, de commencer not examen par le sophiste, en cherchant et en expliquant que c'est : car, pour le moment, toi et moi nous ne somm d'accord que sur le nom, tandis que peut-être la cho que nous appelons ainsi se présente à chacun de nous so un aspect différent. Or, en toute matière, il vaut toujou mieux s'accorder sur la chose en l'expliquant que sur nom qu'on n'a pas défini. Mais ce n'est pas la plus faci de toutes les affaires que de définir cette espèce d'homm le sophiste, que nous entreprenons de connaître. Lorsqu s'agit de bien mener de grandes entreprises, tout le mon a toujours cru qu'il fallait d'abord s'exercer sur des chos petites et faciles avant de venir aux plus grandes. Prése tement donc, Théétète, puisque nous trouvons de la dif culté et de l'embarras à définir le sophiste je suis d'av que nous commencions notre recherche par une aut plus facile, à moins que tu ne puisses nous enseigner u chemin plus commode.

THÉÉTÈTE. Moi, je n'en connais point.

L'ÉTRANGER. Veux-tu qu'en traitant quelque questio commune nous essayions de la faire servir de modèle à un autre plus relevée?

THÉÉTÈTE. Volontiers.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Mais quel objet mettrons-nous en avant ui soit petit, facile à connaître, et qui n'exige pas moins 'explication qu'un plus grand ; le pêcheur à la ligne, par xemple : n'est-ce pas là une chose connue de tout le onde et qui vraiment n'est pas très considérable ?

THÉÉTÈTE. Certainement.

L'ÉTRANGER. J'espère cependant qu'elle nous fournira ne méthode et des explications qui conviendront à notre ut.

THÉÉTÈTE. Ce serait bien.

L'ÉTRANGER. Allons, débutons par là. Dis-moi : prenons-nous ce pêcheur pour un artisan ou pour un homme ranger à l'art, et possédant une autre puissance ?

THÉÉTÈTE. Nous ne le regarderons nullement comme ranger à l'art.

L'ÉTRANGER. Et tous les arts, pour ainsi dire, se pargent en deux espèces.

THÉÉTÈTE. Comment ?

L'ÉTRANGER. L'agriculture et les travaux relatifs au orps, qui meurt ; ceux qui se rapportent aux objets façonés que nous appelons meubles ; les arts d'imitation, toutes es choses pourraient, avec un grand fondement, être désignées par un seul nom.

THÉÉTÈTE. Comment et par quel nom ?

L'ÉTRANGER. Pour tout ce qui amène à l'existence ce ui n'existait pas auparavant, nous disons que le producur fait et que le produit est fait.

THÉÉTÈTE. Nous le disons justement.

L'ÉTRANGER. Tel est l'objet de la puissance qu'ont les ts que nous venons d'énumérer.

THÉÉTÈTE. Oui, tel est leur objet.

L'ÉTRANGER. Appelons-les donc généralement l'art de ire.

THÉÉTÈTE. Soit.

L'ÉTRANGER. Ensuite l'art de s'instruire, celui d'enseier, le négoce, le combat, la chasse, comme ils ne pro-

Digitized by Google

duisent rien, et que, parmi les choses qui existent et ont été produites, ils nous soumettent les unes par la puissance du discours et de l'action, défendent les autres contre ceux qui veulent s'en emparer, toutes ces parties pourraient être réunies convenablement sous le titre de l'art d'acquérir.

THÉÉTÈTE. Oui, ce nom serait convenable.

L'ÉTRANGER. Tous les arts étant compris dans l'art de faire et dans celui d'acquérir, dans quelle classe, Théétète, rangerons-nous la pêche à la ligne?

THÉÉTÈTE. Dans l'art d'acquérir, évidemment.

L'ÉTRANGER. N'y a-t-il pas deux espèces d'acquisitions: l'une ne se fait-elle pas de gré à gré par des dons, des salaires et des achats; l'autre, qui se fait de force, soit par les actions, soit par les paroles, ne sera-t-elle pas l'usurpation?

THÉÉTÈTE. Cela semble résulter de ce que nous avons dit.

L'ÉTRANGER. Mais, quoi! ne faut-il pas diviser en deux l'usurpation?

THÉÉTÈTE. Comment?

L'ÉTRANGER. En admettant celle qui se fait ouvertement, ou le combat, et celle qui se fait secrètement, ou la chasse.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Et ne pas diviser la chasse en deux, ce serait absurde.

THÉÉTÈTE. Comment? parle.

L'ÉTRANGER. En distinguant celle qui se rapporte aux choses sans vie, et celle qui s'attache aux êtres animés,

THÉÉTÈTE. Assurément, s'il y a là deux espèces.

L'ÉTRANGER. Comment n'y en a-t-il pas deux! Il faut que nous laissions de côté la chasse aux objets sans vie, puisqu'elle n'a pas de nom, excepté quelques parties de l'art du plongeur et autres choses sans importance, mais

Digitized by Google

faut que nous appelions celle qui s'attache aux êtres animés la chasse aux animaux.

THÉÉTÈTE. Soit.

L'ÉTRANGER. Ne dira-t-on pas avec raison que la chasse aux animaux a deux parties, celle des animaux qui marchent, avec ses espèces et ses noms divers, la chasse sur terre; et celle des animaux qui nagent, la chasse dans l'eau?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. Dans les animaux qui nagent, voyons-nous l'espèce volatile et l'espèce aquatique?

THÉÉTÈTE. Comment ne les verrait-on pas!

L'ÉTRANGER. Et toute chasse de l'espèce volatile, nous l'appelons chasse aux oiseaux.

THÉÉTÈTE. Oui, nous l'appelons ainsi.

L'ÉTRANGER. Et la chasse de l'espèce aquatique presque tout entière se nomme pêche.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Mais quoi! dans cette chasse n'établirons-nous pas deux grandes divisions?

THÉÉTÈTE. Quelles sont-elles?

L'ÉTRANGER. La chasse qui se fait avec des clôtures et celle qui se fait par des blessures.

THÉÉTÈTE. Comment dis-tu et fais-tu cette double distinction?

L'ÉTRANGER. Je fais l'une en ce qu'il est naturel d'appeler clôture tout ce qui enveloppe et enferme pour retenir.

THÉÉTÈTE. Assurément.

L'ÉTRANGER. Or les paniers, les filets, les lacs, les nasses et les choses semblables, quel autre nom leur donner que celui de clôtures?

THÉÉTÈTE. Non, aucun autre.

L'ÉTRANGER. Nous appellerons donc cette partie de la chasse la pêche avec des clôtures ou d'une manière approchante.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. L'autre distinction est la chasse où l'o blesse avec des hameçons et des tridents, et il faut pour moment la nommer par un seul mot la pêche par les ble sures; ou bien, Théétète, aurais-tu un plus beau nom lui donner?

THÉÉTÈTE. Ne nous occupons pas du nom : celui- suffit.

L'ÉTRANGER. Or la pêche au moyen de blessures q se fait la nuit et à la clarté du feu a été nommée, je croi par les gens du métier, pêche à la lumière.

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. Et celle qui se fait le jour avec des bâ tons armés aux extrémités d'hameçons et de tridents s'a pelle en général pêche au croc.

THÉÉTÈTE. Elle s'appelle ainsi.

L'ÉTRANGER. Mais la pêche au croc qui blesse en frap pant de haut en bas, parcequ'on se sert le plus souvent d cette manière des tridents, a été, je crois, nommée pêch au trident.

THÉÉTÈTE. En effet, on la nomme ainsi.

L'ÉTRANGER. L'autre pêche au croc ne forme plus pour ainsi dire, qu'une seule espèce.

THÉÉTÈTE. Laquelle?

L'ÉTRANGER. Celle qui blesse d'une manière opposée celle-ci et se fait avec l'hameçon, non plus en atteignan les poissons dans une partie quelconque de leur corps comme avec les tridents, mais à la tête et à la bouche e en tirant la proie dans un sens opposé, de bas en haut, ave des baguettes et des roseaux; comment dirons-nous Théétète, qu'il faut appeler cela?

THÉÉTÈTE. Je crois que nous avons maintenant termin la recherche que nous nous sommes proposée tout à l'heure.

L'ÉTRANGER. Présentement donc nous ne sommes plus seulement d'accord sur le nom de la pêche à la ligne, mais

Digitized by Google

ous avons encore expliqué suffisamment la chose, car la oitié de l'art en général est l'acquisition ; celle de l'acuisition, l'usurpation ; celle de l'usurpation, la chasse ; elle de la chasse, la chasse aux animaux ; celle de la chasse ux animaux, la chasse dans l'eau ; une division entière de chasse dans l'eau est la pêche, qui a lieu dans cet élément ; dans la pêche il y a celle qui se fait par les blessures, et, dans celle qui se fait par les blessures, celle qui se it avec des crocs ; et dans cette dernière il y a la pêche ui blesse le poisson en le tirant de bas en haut, et, recenant son nom de l'action elle-même, elle a été appelée la èche à l'hameçon, que nous cherchions.

THÉÉTÈTE. Cela est suffisamment démontré.

L'ÉTRANGER. Eh bien ! en suivant cet exemple, entrerendrons-nous de trouver ce que c'est que le sophiste ?

THÉÉTÈTE. Certainement.

L'ÉTRANGER. Mais ce que nous cherchions d'abord, était-ce pas s'il fallait regarder le pêcheur à l'hameçon omme un ignorant ou comme un homme qui possède un t ?

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Et maintenant, Théétète, prendrons-nous sophiste pour un ignorant ou pour un véritable soniste ?

THÉÉTÈTE. Pour un ignorant ? Nullement. Je comrends ce que tu veux dire : celui qui porte ce nom doit re tout à fait ce que son nom exprime.

L'ÉTRANGER. Il faut donc, à ce qu'il paraît, le tenir our un homme qui possède un certain art.

THÉÉTÈTE. Quel est-il ?

L'ÉTRANGER. Au nom des dieux, est-ce que nous ne onnaissons pas l'homme qui a de l'affinité avec notre omme ?

THÉÉTÈTE. Quel homme en a, et avec quel homme ?

L'ÉTRANGER. Le pêcheur à l'hameçon avec le sophiste

THÉÉTÈTE. Comment ?

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Tous les deux me paraissent être d chasseurs.

THÉÉTÈTE. Quelle proie poursuit l'un? Nous avons quel était l'autre.

L'ÉTRANGER. Nous avons divisé la chasse en général deux, en y distinguant la chasse des animaux qui nage et celle des animaux qui marchent.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Nous avons parcouru toutes les divisio de la chasse aux animaux aquatiques; mais nous avo laissé indivise la chasse aux animaux terrestres, en disa qu'elle renfermait beaucoup d'espèces.

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. Jusqu'ici, à partir de l'art d'acquérir, sophiste et le pêcheur à l'hameçon vont de compagnie.

THÉÉTÈTE. Ils en ont l'air du moins.

L'ÉTRANGER. Mais ils se séparent à partir de la chas aux animaux, l'un se dirigeant vers la mer, les fleuves les lacs pour chasser les animaux qui s'y trouvent.

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. L'autre marchant vers la terre et d'autr fleuves, et, pour ainsi dire, vers des prairies couvertes richesse et de jeunesse, pour s'emparer de ce qu'elles nou rissent.

THÉÉTÈTE. Comment l'entends-tu ?

L'ÉTRANGER. Il y a deux grandes espèces de la chas sur terre.

THÉÉTÈTE. Quelles sont-elles?

L'ÉTRANGER. Celle des animaux apprivoisés, et cel des animaux sauvages.

THÉÉTÈTE. Mais y a-t-il une chasse aux animaux appr voisés?

L'ÉTRANGER. Oui, si l'homme est un animal apprivois Mais fais telle supposition qu'il te plaira; soit que tu n'a mettes pas d'animal apprivoisé, soit qu'en en admetta quelque autre que l'homme tu le prennes lui-même pou

Digitized by Google

n animal sauvage, soit qu'en regardant l'homme comme n animal apprivoisé tu rejettes la chasse aux hommes : uelle que soit celle de ces suppositions que tu juges préérable, tu n'as qu'à t'expliquer nettement là-dessus.

THÉÉTÈTE. Mais je pense, Étranger, que nous sommes es animaux apprivoisés, et qu'il existe une chasse aux ommes.

L'ÉTRANGER. Disons donc aussi qu'il y a deux chasses ux animaux apprivoisés.

THÉÉTÈTE. Comment le disons-nous?

L'ÉTRANGER. L'une qui comprend la piraterie, la capure des esclaves, la tyrannie et la guerre en général : en ormant un tout de ces parties, nous l'appellerons la chasse iolente.

THÉÉTÈTE. Bien.

L'ÉTRANGER. L'autre qui comprend l'art de parler deant les tribunaux, dans les assemblées du peuple et dans es réunions particulières : en en faisant encore un tout, ous la nommerons la chasse par la persuasion.

THÉÉTÈTE. Et justement.

L'ÉTRANGER. Reconnaissons qu'il y a deux espèces de hasse par la persuasion.

THÉÉTÈTE. Lesquelles?

L'ÉTRANGER. La chasse privée et la chasse publique.

THÉÉTÈTE. En effet, il y a là deux espèces.

L'ÉTRANGER. Dans la chasse privée, n'y a-t-il pas celle ui se fait au moyen des salaires et celle qui se fait au moyen es présents?

THÉÉTÈTE. Je ne comprends pas.

L'ÉTRANGER. Tu n'as pas encore, à ce qu'il paraît, fait ttention à la chasse des amants.

THÉÉTÈTE. Sous quel rapport?

L'ÉTRANGER. C'est qu'ils font des cadeaux à ceux qu'ils oursuivent.

THÉÉTÈTE. Tu dis très vrai.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Que cette espèce de chasse soit donc ce de l'amour.

THÉÉTÈTE. Soit.

L'ÉTRANGER. Quant à celle qui se fait au moyen d'u salaire, il y a d'abord le commerce fondé sur des con plaisances, qui emploie pour amorce le plaisir, et ne propose d'autre salaire que sa propre nourriture; no l'appellerons tous, je pense, la flatterie ou l'art de proc rer du plaisir.

THÉÉTÈTE. Comment ne l'appellerions-nous pas ainsi !

L'ÉTRANGER. Il y a ensuite le commerce que l'on d n'entretenir qu'en vue de la vertu, où l'on exige de l'a gent pour salaire : ne convient-il pas de donner à cette e pèce de chasse un autre nom?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. Lequel? tâche de le dire.

THÉÉTÈTE. Cela est évident : c'est le sophiste, ce n semble, que nous avons trouvé. Pour moi du moins, e l'appelant ainsi, je crois lui donner un nom convenable.

L'ÉTRANGER. D'après cette explication, Théétète, à c qu'il paraît, l'art de s'approprier, d'usurper, d'acquérir la chasse, à la chasse aux animaux, à la chasse aux ani maux qui marchent, vivent sur la terre, et sont apprivoi sés; à la chasse aux hommes, chasse privée qui se fait a moyen d'un salaire, en argent, par un enseignement d doctrines; chasse qui prend les jeunes gens riches et d bonne famille : c'est là ce qu'il faut appeler la sophistique comme il résulte de ce que nous avons dit.

THÉÉTÈTE. Tout à fait.

L'ÉTRANGER. Voyons encore la chose sous ce rapport car l'objet que nous cherchons en ce moment fait parti d'un art qui n'est pas simple, mais très compliqué : en ef fet, dans l'explication précédente, il se présente à nou sous une forme qui n'est plus ce que nous disions tout l'heure, mais se rapporte à une autre espèce.

THÉÉTÈTE. Comment?

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. L'art d'acquérir, avons-nous vu, renferme eux espèces : la chasse et l'échange.

THÉÉTÈTE. Nous l'avons vu en effet.

L'ÉTRANGER. Reconnaissons maintenant deux espèces 'échange : l'une par donation, l'autre par achat.

THÉÉTÈTE. Soit.

L'ÉTRANGER. De plus, nous dirons que l'achat se divise n deux.

THÉÉTÈTE. Comment ?

L'ÉTRANGER. En y distinguant le commerce de première ain, qui vend ses propres produits ; et le commerce de se- onde main, qui vend les produits des autres.

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. Mais quoi ! dans le commerce de seconde ain, n'y a-t-il pas d'abord l'échange, qui en fait presque moitié, et qu'on appelle débit ?

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Ensuite le commerce qui achète et vend e ville en ville, n'est-ce pas le trafic ?

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Ne voyons-nous pas qu'il y a une espèce e trafic qui achète et vend pour de l'argent ce qui sert à ourrir et à entretenir le corps, et une autre ce qui sert à ame ?

THÉÉTÈTE. Comment l'entends-tu ?

L'ÉTRANGER. Peut-être ignorons-nous le trafic qui se pporte à l'ame : car, pour l'autre, c'est une chose que ous connaissons.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Disons donc que les beaux-arts en général ssent presque toujours d'une ville à l'autre pour y être hetés, et que, transportés ailleurs, ils sont vendus ; tels ue la musique, la peinture, l'art d'opérer des prestiges, plusieurs autres choses colportées et vendues, soit pour muser l'ame, soit pour l'occuper sérieusement : disons u'ils ont leurs colporteurs et leurs vendeurs, qu'on appelle

Digitized by Google

aussi justement trafiquants que les marchands de vivres e de boissons.

THÉÉTÈTE. Tu dis très vrai.

L'ÉTRANGER. Ne donneras-tu pas ce même nom à celu qui achète les connaissances, et les échange de ville en vill pour de l'argent.

THÉÉTÈTE. Certainement.

L'ÉTRANGER. Dans ce trafic qui se rapporte à l'ame un partie pourrait être appelée très justement chose de pa rade; l'autre, qui n'est pas moins ridicule que la première quoiqu'elle soit la vente des connaissances, faut-il lui don ner un nom conforme à la chose?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. Dans ce trafic de la science; il faut dis tinguer par des noms différents la partie qui se rappor aux connaissances des autres arts, et celle qui est relativ à la vertu.

THÉÉTÈTE. Comment ne le faut-il pas!

L'ÉTRANGER. Le nom de trafic de l'art s'appliquera la première; pour toi, tâche de dire le nom de la se conde.

THÉÉTÈTE. Et quel autre nom lui donner sans se trom per, sinon celui de l'objet que nous cherchons en ce mo ment : la sophistique?

L'ÉTRANGER. Aucun autre. Eh bien! résumons-nou maintenant en disant que nous avons trouvé pour second définition de la sophistique : l'art d'acquérir, d'échanger de commercer, de trafiquer, de trafiquer des choses d l'ame, et de vendre les discours et les connaissances qui s rapportent à la vertu.

THÉÉTÈTE. Fort bien.

L'ÉTRANGER. En troisième lieu, si quelqu'un s'éta établi dans sa ville; achetant ou fabriquant lui-même vendant ces mêmes connaissances, et qu'il eût préféré cet manière de gagner sa vie, je pense que tu ne l'appellera pas autrement que nous venons de faire.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Comment ne l'appellerais-je pas de même!

L'ÉTRANGER. Ainsi l'art d'acquérir en échangeant, en ommerçant, en débitant, qu'on vende de première ou e seconde main, pourvu que le trafic ait pour objet des onnaissances de ce genre, tu le nommeras toujours la ophistique.

THÉÉTÈTE. Nécessairement : car il faut être conséquent.

L'ÉTRANGER. Voyons encore si le genre que nous examinons maintenant n'a pas de rapport avec quelque objet e cette sorte.

THÉÉTÈTE. Lequel?

L'ÉTRANGER. Nous avons trouvé que le combat était une partie de l'art d'acquérir.

THÉÉTÈTE. Effectivement.

L'ÉTRANGER. Il n'est pas mal de le diviser en deux spèces.

THÉÉTÈTE. Lesquelles, parle?

L'ÉTRANGER. La lutte d'émulation et la lutte sérieuse.

THÉÉTÈTE. Soit.

L'ÉTRANGER. La lutte sérieuse qui se fait corps à corps, est assez naturel et assez convenable de la nommer violente.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Et la lutte qui se fait discours à discours, héétète, quel autre nom lui donner que celui de controverses?

THÉÉTÈTE. Aucun autre.

L'ÉTRANGER. Et il faut distinguer deux sortes de controverse.

THÉÉTÈTE. Comment?

L'ÉTRANGER. L'une qui oppose de longs discours à de ongs discours et traite publiquement du juste et de l'injuste, la controverse judiciaire.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. L'autre qui a lieu en particulier, entre-

Digitized by Google

coupée de demandes et de réponses, nous n'avons pas coutume de l'appeler autrement que dispute ?

THÉÉTÈTE. Non, pas autrement.

L'ÉTRANGER. Quant à cette partie de la dispute qui porte sur les affaires d'intérêt et se fait à l'aventure et sans art, il faut bien en faire une espèce à part, puisque la raison la distingue comme différente; mais jusqu'ici elle n'a pas reçu de nom particulier et elle ne mérite pas que nous lui en donnions un en ce moment.

THÉÉTÈTE. Non, vraiment, car elle se subdivise en parties trop petites et trop variées.

L'ÉTRANGER. Mais la dispute qui se fait avec art, et roule sur le juste, sur l'injuste, et autres choses de ce genre, ne l'appelons-nous pas ordinairement discussion?

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. De plus, la discussion comprend celle qui fait perdre de l'argent et celle qui en fait gagner.

THÉÉTÈTE. Tout à fait.

L'ÉTRANGER. Tâchons donc de dire le nom qu'il convient de donner à l'une et à l'autre.

THÉÉTÈTE. Il faut le dire.

L'ÉTRANGER. Je crois que celle qui n'est qu'un passe-temps agréable où l'on néglige ses propres affaires, et où le talent oratoire ne cause pas de plaisir à la plupart des auditeurs, si je ne me trompe, n'est point appelée autrement que bavardage.

THÉÉTÈTE. Oui, c'est ainsi qu'on l'appelle.

L'ÉTRANGER. Au contraire, celle qui fait gagner de l'argent au moyen de conférences particulières, essaie à ton tour de me dire comment elle se nomme?

THÉÉTÈTE. Comment dire autrement sans se tromper qu'en ce moment, pour la quatrième fois, nous apparaît ce personnage merveilleux, le sophiste, que nous cherchons !

L'ÉTRANGER. L'art du sophiste, à ce qu'il paraît, n'est donc autre chose qu'une manière de gagner de l'argent au

Digitized by Google

moyen de l'art de discuter, de controverser, de lutter, de combattre, enfin d'acquérir, comme nous l'avons trouvé tout à l'heure.

THÉÉTÈTE. Certainement.

L'ÉTRANGER. Vois-tu maintenant qu'on a raison de dire que le sophiste est un animal d'une nature complexe, et, comme on dit, nullement saisissable d'une main?

THÉÉTÈTE. Il faut donc le prendre des deux.

L'ÉTRANGER. Il le faut sans doute, et y mettre toutes nos forces, en suivant la trace qui se présente. Dis-moi, avons-nous des noms qui se rapportent au service domestique?

THÉÉTÈTE. Et un grand nombre; mais dans ce nombre quels sont ceux que tu demandes?

L'ÉTRANGER. Les voici : nous disons, par exemple, clarifier, cribler, vanner, tamiser.

THÉÉTÈTE. Assurément.

L'ÉTRANGER. En outre, nous disons carder, filer, tisser, et nous connaissons une multitude d'autres mots semblables qui s'emploient dans les arts. N'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE. Mais qu'as-tu en vue de me montrer en me questionnant sur tous ces mots que tu me proposes comme des exemples?

L'ÉTRANGER. Tous ceux que j'ai cités sont relatifs à l'opération de diviser.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Ainsi, suivant ma définition, ils n'expriment tous qu'un seul art, et nous pourrons le désigner par un seul nom.

THÉÉTÈTE. Et lequel?

L'ÉTRANGER. L'art de démêler.

THÉÉTÈTE. Soit.

L'ÉTRANGER. Vois si nous ne pouvons pas distinguer deux espèces dans cet art.

THÉÉTÈTE. Tu me proposes un examen bien prompt pour moi.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Il y a plus : parmi les opérations que j'ai citées, et qui consistent à démêler, les unes séparent le meilleur du pire, les autres le semblable du semblable.

THÉÉTÈTE. Je le vois presque, parceque cela vient d'être dit.

L'ÉTRANGER. Pour les dernières l'usage ne me fournit pas de nom; mais j'en ai un pour celles qui gardent le meilleur et rejettent le pire.

THÉÉTÈTE. Dis lequel?

L'ÉTRANGER. Toute opération de ce genre qui consiste à démêler, à ce qu'il me semble, s'appelle communément purification.

THÉÉTÈTE. Oui, c'est ainsi qu'on l'appelle.

L'ÉTRANGER. Tout le monde ne verra-t-il pas qu'il y a deux espèces de purifications?

THÉÉTÈTE. Oui, peut-être, avec du temps; pour moi, je ne le vois pas pour le moment.

L'ÉTRANGER. De plus il y a plusieurs espèces de purifications qui se rapportent au corps; et il convient de les comprendre sous une seule dénomination.

THÉÉTÈTE. Quelles espèces et quelle dénomination?

L'ÉTRANGER. D'abord les purifications des êtres animés que pratiquent la gymnastique et la médecine, en démêlant et en purifiant comme il faut l'intérieur du corps; et celles que fournit l'art du baigneur, qui s'adressent à l'extérieur, mais sont trop peu importantes pour que nous nous en occupions; ensuite les purifications des objets inanimés que l'art de nettoyer et celui d'embellir en général, comprennent dans leurs soins minutieux; et sous plusieurs noms qui ont l'air ridicules.

THÉÉTÈTE. Oui, fort ridicules.

L'ÉTRANGER. Tout à fait, Théétète. Cependant, dans notre méthode, il n'importe ni peu ni beaucoup que la purification s'opère au moyen d'une éponge ou au moyen d'une médecine; qu'elle nous soit d'une petite ou d'une grande utilité; car, dans le but de connaître l'esprit de

Digitized by Google

tous les arts, elle cherche à voir ceux qui sont de la même famille ou d'une famille différente, et elle les tient tous dans une égale estime. Lorsqu'il y en a qui se ressemblent elle ne juge pas les uns plus ridicules que les autres, et, en fait de chasse, elle ne regarde pas l'art de détruire les hommes à la guerre comme plus noble que l'art de détruire les poux, mais elle croit qu'il donne plus de vanité. Maintenant, au sujet du nom que tu m'as demandé pour désigner tous les arts qui s'occupent de purifier le corps, soit animé, soit inanimé, il est tout à fait indifférent à notre méthode qu'il soit le plus beau en apparence; elle tient seulement à ce qu'il embrasse toutes les opérations qui purifieraient quelque autre objet indépendamment des purifications de l'âme : car, si nous comprenons bien son but, elle a cherché jusqu'à présent à séparer la purification de l'esprit de toutes les autres.

THÉÉTÈTE. Mais je l'ai compris, et j'accorde qu'il y a deux espèces de purifications : l'une qui se rapporte à l'âme; l'autre au corps et en est indépendante.

L'ÉTRANGER. A merveille. Après cela suis-moi dans les efforts que je vais faire pour diviser en deux l'objet dont nous avons parlé.

THÉÉTÈTE. Quelle que soit la division que tu me proposes, je tâcherai de la faire avec toi.

L'ÉTRANGER. Disons-nous que le vice de l'âme est autre chose que la vertu?

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Et nous avons vu que la purification consistait à garder le bon et à rejeter tout ce qui ne vaut rien.

THÉÉTÈTE. Nous l'avons vu, en effet.

L'ÉTRANGER. Ainsi, lorsque nous trouverons qu'on retranche quelque vice de l'âme, et que nous nommerons cette action purification, nous nous exprimerons avec justesse.

THÉÉTÈTE. Et avec beaucoup de justesse.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Il faut admettre deux espèces de vices qui se rapportent à l'ame.

THÉÉTÈTE. Lesquels?

L'ÉTRANGER. L'un qui est comme la maladie par rapport au corps; l'autre, comme la laideur.

THÉÉTÈTE. Je n'ai pas compris.

L'ÉTRANGER. Il est probable que tu ne prends pas la maladie et le désordre pour la même chose.

THÉÉTÈTE. Je ne sais encore que répondre à ceci.

L'ÉTRANGER. Crois-tu que le désordre soit autre chose que la division de ce qui est naturellement uni, lorsqu'il survient quelque altération?

THÉÉTÈTE. Non, rien autre.

L'ÉTRANGER. Et la laideur, est-ce autre chose que le défaut de mesure, qui est désagréable partout où il se trouve?

THÉÉTÈTE. Pas autre chose.

L'ÉTRANGER. Mais quoi! ne voyons-nous pas dans l'ame des méchants les opinions aux prises avec les desirs, le courage avec les plaisirs, la raison avec les peines, et toutes ces choses opposées les unes aux autres?

THÉÉTÈTE. Et très fortement.

L'ÉTRANGER. Cependant elles sont nécessairement faites pour être d'accord.

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Lorsque nous dirons donc que la méchanceté est un désordre et une maladie de l'ame, nous parlerons avec justesse.

THÉÉTÈTE. Avec la plus grande justesse.

L'ÉTRANGER. Et tout ce qui se meut et se propose d'atteindre un but, mais dans chacun de ses mouvements se laisse emporter à côté et le manque, dirons-nous que cela lui arrive parcequ'il a agi avec mesure ou sans mesure?

THÉÉTÈTE. Il est évident que c'est par défaut de mesure.

L'ÉTRANGER. Mais nous savons que toute ame est dans une ignorance involontaire.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Très certainement.

L'ÉTRANGER. Et l'ignorance pour l'ame qui tend vers la vérité n'est autre chose qu'une aberration lorsque l'intelligence passe à côté du but.

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. Il faut donc admettre que l'ame dépourvue de raison est laide et sans mesure.

THÉÉTÈTE. Selon toute apparence.

L'ÉTRANGER. Il y a en elle, ce semble, deux espèces de maux : l'un qui est appelé méchanceté par la plupart des hommes, et qui est évidemment une maladie de l'ame.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. L'autre s'appelle ignorance, mais il est le seul qu'on ne veuille pas reconnaître pour un vice de l'ame lorsqu'il s'y trouve.

THÉÉTÈTE. Il faut accorder sans difficulté ce dont je doutais encore lorsque tu l'as dit tout à l'heure, qu'il y a deux sortes de vices dans l'ame : la lâcheté, l'intempérance et l'injustice, qu'il faut prendre pour une maladie ; et l'ignorance, avec ses formes nombreuses et variées, qu'il faut regarder comme une laideur.

L'ÉTRANGER. Pour les deux maux qui affectent le corps, n'y a-t-il pas deux arts?

THÉÉTÈTE. Quels sont-ils?

L'ÉTRANGER. La gymnastique pour la laideur et la médecine pour la maladie.

THÉÉTÈTE. Apparemment.

L'ÉTRANGER. Et pour l'intempérance, l'injustice et la lâcheté, la justice qui punit n'est-elle pas celui de tous les arts qui convient le mieux ?

THÉÉTÈTE. A ce qu'il semble, du moins, pour parler selon l'opinion des hommes.

L'ÉTRANGER. Et pour toute espèce d'ignorance, dira-t-on qu'il y a un autre art plus convenable que l'enseignement?

THÉÉTÈTE. Aucun autre.

L'ÉTRANGER. Eh bien ! ne faut-il admettre qu'une seule

Digitized by Google

espèce d'enseignement, ou bien plusieurs, dont deux principales ? Examine cela.

THÉÉTÈTE. Je l'examine.

L'ÉTRANGER. Moi, je pense que nous le trouverons très promptement de cette manière.

THÉÉTÈTE. Laquelle?

L'ÉTRANGER. En voyant si l'ignorance ne peut pas se diviser en deux moitiés : car, si elle est double, il faut évidemment que l'enseignement renferme aussi deux parties, dont chacune se rapporte à chacune des deux autres.

THÉÉTÈTE. Quoi donc ! aperçois-tu maintenant ce que nous cherchons ?

L'ÉTRANGER. Il me semble voir distinctement une grande et fâcheuse espèce d'ignorance, capable de balancer toutes les autres espèces.

THÉÉTÈTE. Laquelle?

L'ÉTRANGER. Celle qui fait croire qu'on sait quoiqu'on ne sache pas ; et ce pourrait bien être là l'origine de toutes les erreurs de notre esprit.

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. Je crois que cette sorte d'ignorance pourrait être appelée défaut d'instruction.

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. Et quel nom faut-il donner à cette partie de l'enseignement qui remédie à ce défaut?

THÉÉTÈTE. Il me semble, Étranger, que tout autre enseignement est relatif aux arts, mais que celui-ci s'appelle chez nous éducation.

L'ÉTRANGER. Et chez presque tous les Grecs, Théétète. Mais il nous faut encore examiner si cette partie est indivisible, ou si elle présente une division qui mérite un nom particulier.

THÉÉTÈTE. Il faut l'examiner, sans doute.

L'ÉTRANGER. Il me semble que cette partie peut encore se diviser.

THÉÉTÈTE. Comment?

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Il paraît y avoir deux méthodes dans l'enseignement de vive voix : l'une plus rude, l'autre plus douce.

THÉÉTÈTE. Quelles sont ces deux méthodes ?

L'ÉTRANGER. L'une ancienne, dont se servaient nos pères à l'égard de leurs fils, et dont on se sert encore communément aujourd'hui lorsque les enfants commettent quelque faute ; tantôt en les reprenant avec colère, tantôt en les avertissant avec douceur : on pourrait, avec beaucoup de justesse, appeler cette méthode exhortation.

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. Voici en quoi consiste l'autre : quelques uns, en y réfléchissant, ont cru reconnaître que l'ignorance en général était involontaire, que la persuasion où était quelqu'un de sa sagesse lui ôtait à jamais l'envie de rien apprendre de ce qu'il croyait savoir, et que la méthode d'exhortation, après beaucoup de peines, ne donnait alors que de médiocres résultats.

THÉÉTÈTE. Et ils ont raison de le penser.

L'ÉTRANGER. Aussi ; pour détruire cette persuasion ; ils emploient un autre moyen.

THÉÉTÈTE. Lequel ?

L'ÉTRANGER. Ils interrogent cet homme sur les matières qu'il croit bien discuter quoiqu'il ne dise rien de solide, ils n'ont pas de peine à examiner les opinions dans lesquelles il s'égare ; en les rapprochant ils les comparent, et en les comparant ils montrent qu'elles sont en contradiction avec elles-mêmes, dans le même temps, sur les mêmes choses considérées sous les mêmes rapports et dans le même point de vue. Après cet examen il devient mécontent de lui-même, indulgent envers autrui ; et, grâce à cette méthode, il se dépouille de cette opinion haute et superbe qu'il avait de lui-même ; et de toutes les délivrances c'est la plus agréable qu'on puisse apprendre et la plus assurée pour celui qui l'éprouve. En effet ; mon cher enfant, ceux qui épurent les âmes suivent le même

Digitized by Google

principe que les médecins qui s'occupent des corps. Ceux-ci pensent que le corps ne peut profiter de la nourriture qu'on lui donne que lorsqu'il a été délivré de ce qui gênait ses fonctions ; ceux-là pensent au sujet de l'ame qu'elle ne tirera aucun profit des connaissances qu'on lui présente avant que la réfutation ait fait descendre en elle la honte, et extirpé les opinions qui s'opposent à la science; avant qu'elle l'ait purifiée et portée à croire qu'elle ne sait que ce qu'elle sait, et rien davantage.

THÉÉTÈTE. C'est là la meilleure et la plus sage des dispositions.

L'ÉTRANGER. De tout cela il faut conclure, Théétète, que la réfutation est la plus importante et la plus sûre de toutes les purifications, et que celui qui ne l'a pas subie, fût-il le grand roi, doit passer pour un homme rempli de souillures, sans éducation, et plein de laideur par rapport aux choses où il faudrait avoir le plus de pureté et de beauté pour être véritablement heureux.

THÉÉTÈTE. Tu as tout à fait raison.

L'ÉTRANGER. Eh bien! quel nom donnerons-nous à ceux qui exercent cet art? Pour moi, je crains de les appeler sophistes.

THÉÉTÈTE. Pourquoi?

L'ÉTRANGER. Pour ne pas leur faire trop d'honneur.

THÉÉTÈTE. Cependant ce que nous venons de dire a du rapport avec de tels personnages.

L'ÉTRANGER. Oui, comme le loup avec le chien, l'animal le plus sauvage avec le plus apprivoisé. Or celui qui ne veut pas faire de faux pas doit toujours avant tout prendre garde aux ressemblances, car c'est une matière où il fait bien glissant. Mais admettons que ce soient là les sophistes, aussi bien je ne crois pas qu'il faille chicaner sur de petites différences lorsqu'on est suffisamment sur ses gardes.

THÉÉTÈTE. Cela est raisonnable.

L'ÉTRANGER. Soit donc l'art de purifier une espèce de

Digitized by Google

l'art de démêler : dans l'art de purifier distinguons la partie qui se rapporte à l'ame ; dans cette partie, l'enseignement ; dans l'enseignement, l'éducation ; enfin dans l'éducation, la réfutation, qui poursuit une vaine et prétendue sagesse, comme notre explication vient de le montrer ; et disons que c'est là la sophistique de noble race.

THÉÉTÈTE. Soit. Mais les nombreuses formes qu'elle vient de prendre me jettent dans l'incertitude, et je ne sais ce qu'il faut dire en vérité et affirmer que le sophiste est réellement.

L'ÉTRANGER. Ton incertitude n'est pas sans fondement ; mais il faut penser qu'à présent notre homme sera bien embarrassé de savoir comment il échappera à nos définitions, car le proverbe dit avec raison qu'il n'est pas facile d'éviter toutes les poursuites. Présentement donc il faut faire tous nos efforts pour le saisir.

THÉÉTÈTE. C'est bien parler.

L'ÉTRANGER. Mais arrêtons-nous d'abord pour reprendre haleine ; et, en nous reposant, faisons par devers nous le compte des formes sous lesquelles le sophiste nous est apparu. En premier lieu, ce me semble, il s'est montré à nous comme un chasseur salarié d'hommes jeunes et riches.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. En second lieu, comme un trafiquant des connaissances qui se rapportent à l'ame.

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. En troisième lieu, ne nous a-t-il pas paru être un débitant en détail ?

THÉÉTÈTE. Oui, et en quatrième lieu un vendeur de première main de ces mêmes connaissances ?

L'ÉTRANGER. Tu t'en souviens fort bien. Je vais à mon tour essayer de me rappeler ce qu'il était en cinquième lieu : c'était dans les combats en fait de discours une espèce d'athlète qui s'arrogeait l'art de discuter.

THÉÉTÈTE. Effectivement.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. En sixième lieu, il y a bien eu quelque contestation; mais nous nous sommes accordés à lui attribuer l'art de purifier l'ame des opinions qui s'opposent à l'acquisition de la science.

THÉÉTÈTE. C'est tout à fait cela.

L'ÉTRANGER. Remarques-tu que, lorsqu'un homme qui paraît savant en plusieurs choses est désigné par le nom d'un seul art, cette apparence ne peut être que trompeuse, et qu'évidemment celui qui juge mal en ce cas ne sait pas, dans un art, reconnaître l'endroit par où toutes ces connaissances se ressemblent, et que, pour cela, il donne à celui qui les possède plusieurs noms au lieu d'un seul?

THÉÉTÈTE. Il paraît qu'il en est naturellement ainsi.

L'ÉTRANGER. Gardons-nous donc, dans cette recherche, de tomber par négligence dans le même inconvénient; mais reprenons une des définitions que nous avons données du sophiste, car il y en a une surtout qui m'a paru le faire connaître.

THÉÉTÈTE. Laquelle?

L'ÉTRANGER. Nous avons dit qu'il était un disputeur.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Et n'avons-nous pas aussi dit qu'il enseignait aux autres à le devenir?

THÉÉTÈTE. Assurément.

L'ÉTRANGER. Voyons donc sur quoi ces gens-là disent qu'ils apprennent à disputer. Faisons cet examen en remontant jusqu'au principe de la manière suivante. Est-ce sur les choses divines, qui sont invisibles à la plupart des hommes, qu'ils mettent les autres en état de discuter?

THÉÉTÈTE. Ils passent du moins pour le faire.

L'ÉTRANGER. Et sur les choses visibles de la terre, du ciel, et sur tout ce qui s'y rapporte?

THÉÉTÈTE. Assurément.

L'ÉTRANGER. En outre, dans leurs réunions particulières lorsqu'il est question de la naissance et de l'existence en

Digitized by Google

général, savons-nous qu'ils se montrent habiles à contredire et qu'ils rendent les autres capables de faire ce qu'ils font eux-mêmes?

THÉÉTÈTE. Certainement.

L'ÉTRANGER. Et sur les lois et sur toutes les matières politiques, ne promettent-ils pas d'apprendre la controverse?

THÉÉTÈTE. Il n'est personne, pour ainsi dire, qui voudrait converser avec eux s'il n'avait reçu cette promesse.

L'ÉTRANGER. Et les objections qu'il faut faire à chaque ouvrier sur les arts en général et sur chaque art en particulier ont été publiées et déposées dans des écrits où ceux qui en ont la volonté peuvent les apprendre.

THÉÉTÈTE. Tu veux parler sans doute des traités de Protagoras sur la lutte et les autres arts.

L'ÉTRANGER. Et de ceux de beaucoup d'autres, mon cher Théétète. Mais l'art de disputer ne semble-t-il pas en général être un instrument propre à toute espèce de controverses?

THÉÉTÈTE. Il paraît ne manquer presque de rien sous ce rapport.

L'ÉTRANGER. Mais, au nom des dieux, mon enfant, crois-tu cela possible? Peut-être vous autres jeunes gens avez-vous meilleure vue, tandis que nous l'avons trop faible pour voir cela.

THÉÉTÈTE. Quoi, quel est ton but en me parlant ainsi? Je ne comprends rien à ce que tu viens de me demander.

L'ÉTRANGER. S'il est possible qu'un homme sache tout?

THÉÉTÈTE. Notre race, Étranger, serait en ce cas bien heureuse.

L'ÉTRANGER. Comment un homme sans savoir pourrait-il contredire celui qui sait et dire quelque chose de sensé?

THÉÉTÈTE. En aucune façon.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Quel est donc ce pouvoir merveilleux des sophistes?

THÉÉTÈTE. Quel pouvoir?

L'ÉTRANGER. Le talent de persuader aux jeunes gens qu'ils sont en tout les plus habiles gens du monde. En effet, il est clair que, s'ils n'entendaient rien à l'art de disputer ou qu'ils eussent l'air de n'y rien entendre, ou si, en ayant l'air, il ne paraissaient pas plus versés dans la controverse, il n'y aurait personne, comme tu disais, qui voulût leur donner de l'argent pour devenir leur disciple.

THÉÉTÈTE. Non, personne.

L'ÉTRANGER. Or maintenant veut-on le devenir?

THÉÉTÈTE. Et très fort.

L'ÉTRANGER. A mon avis, c'est parcequ'ils paraissent être instruits des choses sur lesquelles ils disputent.

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Et ils disputent sur tout, disons-nous?

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Ils passent donc aux yeux de leurs disciples pour des gens habiles en tout?

THÉÉTÈTE. Assurément.

L'ÉTRANGER. Sans l'être du moins : car nous avons vu que cela était impossible.

THÉÉTÈTE. En effet, comment cela ne serait-il pas impossible!

L'ÉTRANGER. Ainsi nous avons reconnu que le sophiste n'a qu'en apparence une science universelle, mais qu'il ne la possède pas réellement.

THÉÉTÈTE. Certainement, et ce que nous venons d'en dire paraît être très juste.

L'ÉTRANGER. Mais prenons un exemple pour rendre la chose plus frappante.

THÉÉTÈTE. Lequel?

L'ÉTRANGER. Celui-ci. Et toi, tache de faire attention et de bien répondre.

THÉÉTÈTE. Quel est cet exemple?

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Si un homme prétendait qu'il sait, non parler et contredire, mais faire et opérer toutes choses par un seul art.

THÉÉTÈTE. Toutes choses! Comment dis-tu?

L'ÉTRANGER. Et voilà que dès l'abord tu n'entends pas le premier mot de ce que j'ai dit : car il me semble que tu ne comprends pas ce *toutes choses.*

THÉÉTÈTE. Non, certes.

L'ÉTRANGER. J'entends par là toi, moi, les animaux et les arbres.

THÉÉTÈTE. Comment dis-tu?

L'ÉTRANGER. Si quelqu'un prétendait qu'il sait faire toi, moi, et tous les autres êtres qui existent dans la nature.

THÉÉTÈTE. Quelle manière de faire entends-tu, car ce n'est pas du laboureur que tu veux parler, puisqu'il a été question d'un homme qui fait les animaux.

L'ÉTRANGER. Oui, et même la mer, la terre, le ciel, les dieux et tout le reste, et qui après avoir fait promptement chacune de ces choses les livre pour une somme très modique.

THÉÉTÈTE. Tu veux faire un badinage.

L'ÉTRANGER. Eh quoi! lorsque quelqu'un se vante de savoir tout et de pouvoir l'enseigner à un autre en peu de temps et à bon marché, n'est-ce pas là ce qu'il faut prendre pour un badinage?

THÉÉTÈTE. Tout à fait.

L'ÉTRANGER. Connais-tu quelque espèce de badinage qui renferme plus d'art et d'agrément que l'imitation?

THÉÉTÈTE. Aucunement, car celle que tu as désignée par un seul mot est très nombreuse et peut-être la plus variée.

L'ÉTRANGER. Voici donc le talent que nous reconnaissons à celui qui se vante de pouvoir tout faire à l'aide d'un seul art, c'est qu'après avoir imité par la peinture les êtres véritables et donné à ces imitations les noms qu'ils portent il sera en état de montrer de loin ces peintures à de très

Digitized by Google

petits enfants et de leur faire accroire qu'il a vraiment le pouvoir d'exécuter tout ce qu'il voudra faire.

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Mais quoi! n'est-il pas probable qu'il existe un autre art qui se rapporte aux discours, ou bien n'est-il pas possible qu'on charme par des discours les oreilles des jeunes gens qui sont encore éloignés de la vérité et qu'en leur montrant des images, en paroles, de toutes choses on leur fasse croire qu'on dit la vérité et que celui qui parle est le plus savant de tous en toutes choses?

THÉÉTÈTE. En effet, pourquoi n'y aurait-il pas quelque autre art de ce genre?

L'ÉTRANGER. Et la plupart de ceux qui l'ont écouté, Théétète, à mesure que les années arrivent et que l'âge de la raison avance, lorsqu'ils se trouvent en contact avec les choses et que les impressions qu'ils en reçoivent les forcent de s'en faire des notions distinctes, n'est-ce pas une nécessité qu'ils changent les opinions qu'ils s'étaient alors formées, de manière qu'ils prennent pour grand ce qui leur paraissait petit, pour difficile ce qui leur semblait aisé, et qu'ils voient tous ces fantômes produits par des discours renversés entièrement par les faits qui se produisent dans la pratique?

THÉÉTÈTE. Oui, du moins autant que j'en peux juger à mon âge: car je pense être du nombre de ceux qui sont encore éloignés de la vérité.

L'ÉTRANGER. C'est pourquoi, nous tous que voici, nous chercherons et nous cherchons en ce moment à t'en rapprocher le plus près possible sans que tu reçoives les impressions des choses. Dis-moi donc, au sujet du sophiste: voyons-nous déjà clairement qu'il est un charlatan, puisqu'il est un imitateur des choses; ou bien doutons-nous encore s'il ne possède pas réellement les sciences de toutes les choses sur lesquelles il se croit capable de disputer?

THÉÉTÈTE. Comment cela, Étranger! Mais il résulte

Digitized by Google

déjà clairement de ce que nous avons dit qu'il est un faiseur de badinages.

L'ÉTRANGER. Il faut donc le prendre pour un charlatan et un imitateur.

THÉÉTÈTE. Comment ne le faut-il pas !

L'ÉTRANGER. Eh bien! c'est à nous maintenant à ne plus laisser échapper notre gibier : car nous l'avons presque enveloppé dans un de ces instruments dont on se sert en ce cas, dans un filet de raisonnements, de manière qu'il n'évitera plus ceci.

THÉÉTÈTE. Quoi ?

L'ÉTRANGER. De ne pas être de l'espèce des faiseurs de prestiges.

THÉÉTÈTE. Là-dessus je suis de ton avis.

L'ÉTRANGER. Il faut donc, comme il a été montré, diviser le plus promptement possible l'art de faire des simulacres, et lorsque nous y serons entrés, si le sophiste nous résiste d'abord, le saisir sur les ordres du roi [1] et exposer notre chasse à ses yeux en la lui livrant; mais s'il se retire dans quelque division de l'art d'imiter, il faut l'y suivre, en ne cessant de diviser la partie qui le renfermera, jusqu'à ce qu'il soit pris. De toute manière, ni le sophiste ni aucune autre classe d'hommes ne pourra échapper à ceux qui ont pour méthode d'examiner les choses dans leurs détails et dans leur ensemble.

THÉÉTÈTE. C'est bien parler, et il faut faire comme tu dis.

L'ÉTRANGER. D'après la méthode de diviser que nous avons employée, je crois en ce moment apercevoir deux espèces de l'art d'imiter; mais de savoir dans laquelle des deux se trouve celle que nous cherchons, c'est ce dont je ne me crois pas certain en ce moment.

1 Peut-être est-ce une allusion aux grandes chasses que le roi de Perse ordonnait de faire, et qu'il commandait en personne. (XÉNOPHON, *Cyropédie*, liv. I.)

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Commence toujours ta division et montre-nous quelles sont ces deux espèces.

L'ÉTRANGER. Je vois dans l'art d'imiter l'art de faire des images ; il consiste principalement à faire la copie suivant les proportions du modèle en longueur, en largeur, en profondeur, et à donner à chaque partie les couleurs convenables.

THÉÉTÈTE. Mais quoi ! tous ceux qui imitent ne cherchent-ils pas à en faire autant ?

L'ÉTRANGER. Non, du moins ceux qui exécutent de grands ouvrages de sculpture ou de peinture : car s'ils donnaient à leurs belles productions les proportions véritables, tu sais que les parties supérieures paraîtraient trop petites, et les parties inférieures trop grandes ; parceque les unes sont vues de loin, les autres de près. Et les artistes de nos jours, sans s'inquiéter de la vérité, ne donnent-ils pas à leurs ouvrages, au lieu des proportions réelles, celles qui sont belles en apparence ?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. N'est-il pas juste d'appeler l'une de ces imitations image, puisqu'elle ressemble au modèle ?

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Et la partie de l'art d'imiter qui produit l'image, ne faut-il pas, comme nous l'avons dit plus haut, la nommer l'art de faire des images ?

THÉÉTÈTE. Il faut la nommer ainsi.

L'ÉTRANGER. Mais comment appeler ce qu'on juge avoir un air de ressemblance avec la beauté parcequ'on ne le contemple pas du point de vue qu'il faut, et qu'on ne trouverait plus semblable à ce qu'on dit si l'on avait le moyen de l'examiner convenablement ; puisqu'il ne ressemble qu'en apparence et non en réalité, n'est-ce pas un fantôme ?

THÉÉTÈTE. Assurément.

L'ÉTRANGER. Cette espèce n'est-elle pas une très grande partie de la peinture et de l'art d'imiter en général ?

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Or l'art qui produit des fantômes, et non des images, ne l'appellerons-nous pas avec une très grande justesse fantasmagorie ?

THÉÉTÈTE. Avec beaucoup de justesse.

L'ÉTRANGER. Ce sont là les deux espèces de l'art de faire des simulacres dont je parlais : l'art de créer des images et celui de créer des fantômes.

THÉÉTÈTE. Bien.

L'ÉTRANGER. Mais ce qui me jetait alors dans le doute, à voir, dans lequel de ces deux arts il faut ranger le sophiste, je ne puis encore en ce moment l'éclaircir : en vérité c'est un être merveilleux et bien difficile à découvrir, puisqu'il faut aller le chercher dans une espèce embarrassante où il s'est caché avec beaucoup de soin et d'adresse.

THÉÉTÈTE. Il y a apparence.

L'ÉTRANGER. Est-ce en connaissance de cause que tu m'accordes ce point, ou bien est-ce le cours de la discussion qui t'a entraîné, comme d'ordinaire, à me faire ce prompt aveu ?

THÉÉTÈTE. Comment ! pourquoi me demandes-tu cela ?

L'ÉTRANGER. En vérité, bienheureux Théétète, nous sommes engagés dans un examen extrêmement difficile. En effet, paraître et sembler sans être, dire sans rien dire de vrai, tout cela a été de tout temps rempli de difficultés et l'est encore aujourd'hui : car prétendre qu'il y a réellement des paroles ou des opinions fausses, et en s'exprimant ainsi ne pas être en contradiction avec soi-même, c'est là, Théétète, une question extrêmement épineuse.

THÉÉTÈTE. Comment ?

L'ÉTRANGER. Ce discours ne va à rien moins qu'à supposer que ce qui n'est pas est ; autrement le faux ne saurait être. Or voici, mon enfant, ce que le grand Parménide, dans notre enfance, nous assurait au commencement et à la fin de ses leçons, s'exprimant tantôt en prose, tantôt en vers : « Jamais, dit-il, tu ne comprendras que ce

Digitized by Google

» qui n'est pas est ; détourne ta pensée de cette recher-
» che [1]. » Tel est son témoignage, et chacun peut le vérifier par un raisonnement qui n'est pas très long. Commençons donc par examiner ce point, si cela t'est indifférent.

THÉÉTÈTE. Pour ce qui est de moi, fais comme tu l'entends; vois seulement comment la discussion sera le mieux dirigée, et, prenant toi-même cette route, mène-moi avec toi.

L'ÉTRANGER. Oui, c'est ce qu'il faut faire. Dis-moi : ce qui n'est en aucune manière, osons-nous l'exprimer ?

THÉÉTÈTE. Comment ne l'oserions-nous pas !

L'ÉTRANGER. S'il fallait qu'un des disciples de Parménide, non pour disputer et plaisanter, mais sérieusement, après mûre réflexion, répondît à cette question : A quoi doit-on appliquer ce mot : *ce qui n'est pas?* croyons-nous qu'il saurait pour quel objet et quelle qualité on peut s'en servir et le montrer à celui qui l'aurait interrogé ?

THÉÉTÈTE. Voilà une question difficile, et je puis presque dire insoluble pour moi.

L'ÉTRANGER. Ce qu'il y a d'évident, c'est que ce qui n'est pas ne doit être attribué à rien de ce qui est.

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Puisqu'il ne peut pas être attribué à ce qui est, il ne saurait pas non plus l'être justement à quelque chose.

THÉÉTÈTE. Comment ?

L'ÉTRANGER. Il est encore évident pour nous que nous appliquons toujours ce mot, *quelque chose*, à ce qui est : car le dire seul, comme tout nu et séparé de tous les êtres, cela est impossible, n'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE. Oui, impossible.

L'ÉTRANGER. D'après cela, m'accordes-tu qu'il faut que celui qui dit quelque chose dise une chose ?

THÉÉTÈTE. Il le faut ainsi.

[1] KARSTEN, *Fragments de Parménide.*

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Car tu affirmeras que quelque chose désigne une chose, et que quelques choses en désignent deux ou plusieurs.

THÉÉTÈTE. Certainement.

L'ÉTRANGER. Et qu'il est de toute nécessité que celui qui ne dit pas quelque chose ne dise rien du tout.

THÉÉTÈTE. Oui, de toute nécessité.

L'ÉTRANGER. Il ne faut donc pas même accorder qu'il dit sans rien dire; mais il faut affirmer qu'il ne dit pas : du moins celui qui tente d'exprimer ce qui n'est pas.

THÉÉTÈTE. Par ce raisonnement notre difficulté se trouve résolue.

L'ÉTRANGER. Ne triomphons pas encore; car, merveilleux Théétète, voici la plus grande et la première des difficultés, puisqu'elle se rapporte au fond même de la question.

THÉÉTÈTE. Que veux-tu dire? Parle sans hésiter.

L'ÉTRANGER. L'être peut avoir pour attribut quelque autre chose de ce qui est.

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Mais dirons-nous qu'il est possible que le non-être ait pour attribut quelque chose de ce qui est?

THÉÉTÈTE. Et comment le dirions-nous!

L'ÉTRANGER. Nous mettons tout nombre au rang de ce qui est.

THÉÉTÈTE. Oui, s'il faut admettre quelque autre chose comme existante.

L'ÉTRANGER. Nous n'entreprendrons donc pas d'attribuer au non-être ni l'unité ni la pluralité du nombre.

THÉÉTÈTE. Il semble que nous l'entreprendrions sans fondement, comme le montre notre raisonnement.

L'ÉTRANGER. Comment pourrait-on sans le nombre énoncer de bouche ou saisir par la pensée les choses qui ne sont pas ou ce qui n'est pas?

THÉÉTÈTE. Explique-toi.

L'ÉTRANGER. Lorsque nous disons les choses qui ne sont

Digitized by Google

pas, ne cherchons-nous pas à leur attribuer la pluralité du nombre ?

THÉÉTÈTE. Assurément.

L'ÉTRANGER. Et en disant ce qui n'est pas, n'est-ce pas l'unité que nous lui attribuons ?

THÉÉTÈTE. Évidemment.

L'ÉTRANGER. De plus nous disons qu'il n'y a ni raison ni justice à vouloir ajuster l'être au non-être.

THÉÉTÈTE. Tu dis très vrai.

L'ÉTRANGER. Comprends-tu donc qu'il est impossible d'énoncer, de dire et de penser le non-être absolu, mais qu'il échappe à la pensée, au langage, à la parole et au raisonnement ?

THÉÉTÈTE. Tout à fait.

L'ÉTRANGER. Me suis-je trompé tout à l'heure en disant que nous touchions là à une très grande difficulté, et peut-être en avons-nous quelque autre plus grande encore !

THÉÉTÈTE. Comment ?

L'ÉTRANGER. Admirable Théétète, ne remarques-tu pas par nos paroles mêmes que le non-être jette dans l'embarras celui qui le réfute, à tel point que si l'on entreprend de le faire on est forcé de se mettre en contradiction avec soi-même ?

THÉÉTÈTE. Que veux-tu dire ? Explique-toi encore plus clairement.

L'ÉTRANGER. Ce n'est pas de moi qu'il faut attendre une explication plus claire ; car, en supposant que le non-être ne participe ni à l'unité ni à la pluralité, tout à l'heure et à l'instant je viens de le poser comme un, puisque je dis le non-être : comprends-tu ?

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Il y a plus : j'ai dit un peu auparavant qu'il échappait à la parole, au langage et au raisonnement. Me suis-tu ?

THÉÉTÈTE. Je te suis à peu près.

L'ÉTRANGER. Par conséquent, en cherchant à attribuer

Digitized by Google

l'être au non-être, j'ai contredit ce que j'ai avancé précédemment.

THÉÉTÈTE. Il le semble.

L'ÉTRANGER. Mais, en lui donnant cet attribut, n'en ai-je pas parlé comme de quelque chose d'un?

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Et en disant qu'il était insaisissable au langage, à la parole et au raisonnement, j'en ai encore parlé comme de quelque chose d'nn.

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Or nous disons que, si l'on veut s'exprimer avec justesse, il ne faut le déterminer ni comme un, ni comme plusieurs, ni même le nommer : en le nommant on lui donnerait la forme de l'unité.

THÉÉTÈTE. Tout à fait.

L'ÉTRANGER. Que va-t-on dire de moi! Car on verra bien que maintenant comme tout à l'heure je ne suis pas de force à réfuter le non-être. Aussi, je le répète, ne cherchons pas la justesse dans ma manière de m'exprimer sur le non-être, mais voyons comment tu en parleras.

THÉÉTÈTE. Que veux-tu dire?

L'ÉTRANGER. Allons, tu es jeune, montre-toi bravement; fais les plus grands efforts et tâche de t'exprimer avec propriété sur le non-être sans lui attribuer ni l'être, ni l'unité, ni la pluralité.

THÉÉTÈTE. Ce serait une chose téméraire et déplacée de ma part que de tenter une entreprise où je te vois arrêté par de telles difficultés.

L'ÉTRANGER. Eh bien! si tu le juges à propos, nous y renoncerons tous deux, et, jusqu'à ce que nous ayons rencontré quelqu'un qui soit en état d'accomplir cette tâche, nous dirons que le sophiste s'est retiré très habilement dans un lieu inaccessible.

THÉÉTÈTE. Il y a grande apparence.

L'ÉTRANGER. Cependant si nous disons qu'il possède l'art de créer des fantômes, il lui sera facile de nous

Digitized by Google

prendre à son tour par nos propres paroles, de les retourner contre nous, et de nous demander, lorsque nous l'appellerons faiseur de simulacres, ce que nous entendons en général par simulacre. Il faut donc voir, Théétète, ce que nous répondrons à ce terrible adversaire.

THÉÉTÈTE. Évidemment nous lui citerons les simulacres que nous montrent les eaux et les miroirs, ainsi que les peintures, les empreintes et les autres choses de ce genre.

L'ÉTRANGER. Il paraît, Théétète, que tu n'as jamais vu un sophiste.

THÉÉTÈTE. Hé bien?

L'ÉTRANGER. Tu croirais qu'il ferme les yeux ou qu'il n'a pas du tout d'yeux.

THÉÉTÈTE. Comment?

L'ÉTRANGER. Lorsque tu lui répondras en lui parlant de ce que représentent les miroirs ou les figures il rira de ta réponse, qui s'adresse à un homme qui voit clair; pour lui, il fera semblant de ne connaître ni miroirs ni eaux, même d'ignorer complétement ce que c'est que la vue, et de toutes tes citations il ne te demandera qu'une seule chose.

THÉÉTÈTE. Laquelle?

L'ÉTRANGER. Ce qu'il y a de commun dans tous ces objets que, malgré leur multiplicité, tu as jugé à propos de désigner par un seul nom, comme si le simulacre était le même dans tous. Parle donc et défends-toi sans rien céder à cet homme.

THÉÉTÈTE. Hé bien, Étranger, que dirons-nous d'un simulacre sinon que c'est un autre objet fait à la ressemblance d'un objet véritable?

L'ÉTRANGER. Appelles-tu cet autre objet véritable; ou bien à quoi le rapportes-tu?

THÉÉTÈTE. Il n'est véritable en aucune manière, mais il paraît l'être.

L'ÉTRANGER. Ce qui est véritable, selon toi; est-il réellement?

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. Et ce qui n'est pas véritable est-il le contraire du vrai?

THÉÉTÈTE. Assurément.

L'ÉTRANGER. Tu entends donc par ce qui paraît ce qui n'est pas réellement, puisque tu dis qu'il n'est pas véritable; cependant il est.

THÉÉTÈTE. Comment?

L'ÉTRANGER. Tu dis qu'il n'est pas, du moins véritablement.

THÉÉTÈTE. Non certes : ce n'est réellement qu'une apparence.

L'ÉTRANGER. Ce que nous disons être réellement une apparence n'est donc pas réellement un non-être?

THÉÉTÈTE. Il paraît qu'il y a là une telle complication du non-être et de l'être... Elle est bien étrange.

L'ÉTRANGER. Comment ne serait-elle pas étrange! Tu vois que par cette complication le sophiste a plusieurs têtes nous a forcés d'avouer malgré nous que ce qui n'est pas est en quelque sorte.

THÉÉTÈTE. Je le vois, et très bien.

L'ÉTRANGER. Mais si nous cherchons à définir son art, comment pourrons-nous être d'accord avec nous-mêmes?

THÉÉTÈTE. Comment! quelle est ta crainte pour me parler ainsi?

L'ÉTRANGER. Lorsque nous prétendons que le sophiste nous trompe par des apparences et que son art est mensonger; dirons-nous qu'au moyen de son art notre ame se fait de fausses opinions ou comment l'entendrons-nous?

THÉÉTÈTE. De cette manière : en effet, comment l'entendre autrement!

L'ÉTRANGER. Une opinion fausse sera-t-elle celle qui renfermera le contraire de ce qui est, ou que renfermera-t-elle?

THÉÉTÈTE. Le contraire de ce qui est.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Tu dis donc qu'une opinion fausse admet ce qui n'est pas ?

THÉÉTÈTE. Nécessairement.

L'ÉTRANGER. Admettra-t-elle que ce qui n'est pas n'est pas, ou que ce qui n'est d'aucune manière est en quelque manière?

THÉÉTÈTE. Il faut que ce qui n'est pas soit en quelque sorte, si l'on se trompe en quelque chose et d'une manière peu grave.

L'ÉTRANGER. Mais quoi ! ne pense-t-on pas aussi que ce qui est absolument n'est absolument pas?

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Cela est encore une erreur?

THÉÉTÈTE. Cela encore.

L'ÉTRANGER. De cette manière, ce me semble, le discours faux consistera aussi bien à dire que ce qui est n'est pas qu'à dire que ce qui n'est pas est.

THÉÉTÈTE. Comment l'erreur serait-elle autre chose ?

L'ÉTRANGER. Non, presque en aucune façon. Mais le sophiste n'accordera pas cela; et le moyen qu'un homme sensé en convienne, lorsque nous sommes tombés d'accord que le non-être échappait à la parole, au langage, au raisonnement et à la pensée ! Comprenons-nous ce qu'il dit, Théétète ?

THÉÉTÈTE. Comment ne pas comprendre ! Il prétendra que nous sommes en contradiction avec nous-mêmes en osant dire qu'il y a du faux dans les opinions et les discours, puisque nous serons souvent forcés d'attribuer l'être au non-être après avoir avoué tout à l'heure que c'était une chose tout à fait impossible.

L'ÉTRANGER. Tu t'en souviens fort bien. Mais c'est à toi à délibérer sur le parti qu'il faut prendre au sujet du sophiste : car tu vois comme les objections et les difficultés se présentent avec facilité et en foule lorsqu'on lui attribue l'art des charlatans et des artisans de mensonges, et qu'on le cherche parmi ces gens-là.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Je le vois très bien.

L'ÉTRANGER. Cependant nous n'avons parcouru qu'une petite partie des difficultés : elles sont, pour ainsi dire, infinies.

THÉÉTÈTE. Il paraît qu'il est impossible de saisir le sophiste, s'il en est ainsi.

L'ÉTRANGER. Quoi donc ! nous arrêterons-nous ainsi découragés ?

THÉÉTÈTE. Je suis d'avis qu'il ne faut pas le faire, pour peu que nous nous sentions capables de saisir cet homme.

L'ÉTRANGER. Voudras-tu donc avoir de l'indulgence, et, comme tu viens de le dire, te montrer satisfait si je parviens à tirer quelque peu que ce soit d'une discussion si difficile ?

THÉÉTÈTE. Comment ne serais-je pas indulgent !

L'ÉTRANGER. Mais je te demande encore avant tout...

THÉÉTÈTE. Quoi ?

L'ÉTRANGER. De ne pas me prendre pour un parricide.

THÉÉTÈTE. Comment ?

L'ÉTRANGER. C'est qu'en nous défendant nous sommes forcés d'examiner le principe de Parménide, notre père, et d'admettre que le non-être est en quelque sorte, et que l'être à son tour n'est pas en quelque sorte.

THÉÉTÈTE. C'est là manifestement la question qu'il faut débattre.

L'ÉTRANGER. Comment cela ne serait-il pas, comme on dit, visible même pour un aveugle ! car, si ce point n'est point admis ou rejeté, on ne pourra s'occuper du faux dans les discours ou dans les opinions, des simulacres, des images, des imitations, des fantômes, et des arts qui se rapportent à ces objets, sans se rendre ridicule par la nécessité de se mettre en contradiction avec soi-même.

THÉÉTÈTE. Rien n'est plus vrai.

L'ÉTRANGER. C'est pourquoi il faut oser attaquer le principe de notre père, ou renoncer tout à fait à notre discussion si quelque respect nous empêche de le faire.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Non, il faut qu'aucun scrupule ne nous arrête en rien.

L'ÉTRANGER. En troisième lieu, je te demanderai encore une petite grace.

THÉÉTÈTE. Tu n'as qu'à parler.

L'ÉTRANGER. Je disais tout à l'heure que cette réfutation m'avait toujours paru au-dessus de mes forces et qu'il en était de même aujourd'hui.

THÉÉTÈTE. Tu l'as dit.

L'ÉTRANGER. Je crains donc que, après avoir dit cela, en me voyant changer tout à coup de sentiment, tu ne me prennes pour un extravagant. Mais songe que c'est en ta faveur que nous entreprenons de réfuter ce principe, si toutefois nous le réfutons.

THÉÉTÈTE. Pour moi, je ne te trouverai nullement répréhensible si tu entreprends cette réfutation et cette démonstration. Prends donc confiance, et mets-toi en marche.

L'ÉTRANGER. Eh bien, par où commencer cette discussion périlleuse! je crois, mon enfant, qu'il faut de toute nécessité prendre le chemin que voici.

THÉÉTÈTE. Lequel?

L'ÉTRANGER. C'est de commencer par examiner les principes qui nous paraissent évidents; afin qu'ils ne mettent pas de trouble dans notre esprit, et que nous ne les admettions pas trop facilement comme si nous les avions distingués nettement.

THÉÉTÈTE. Dis plus clairement ce que tu dis.

L'ÉTRANGER. Parménide me paraît s'être mis à son aise sur ce point, ainsi que tous ceux qui ont entrepris de déterminer le nombre et la nature des êtres.

THÉÉTÈTE. Comment?

L'ÉTRANGER. Chacun m'a l'air d'avoir voulu nous débiter une fable comme à des enfants. L'un admet trois êtres, qui, tantôt en guerre les uns avec les autres, tantôt unis par l'amitié, se marient, engendrent et nourris-

Digitized by Google

sent leur progéniture [1]. Un autre n'en reconnaît que deux, le sec et l'humide, le chaud et le froid ; il les marie aussi et les fait habiter ensemble [2]. Notre école d'Élée, à partir de Xénophane et de plus loin encore, ramène dans ses fables ce qu'on appelle univers à une substance unique. Ensuite les muses d'Ionie et de Sicile ont jugé qu'il était plus sûr de combiner les deux principes en disant que l'être est un et multiple, qu'il se maintient par la haine et l'amitié ; car l'être, en s'opposant à lui-même, s'accorde toujours avec lui-même, disent celles des muses qui élèvent la voix : celles qui ont un ton plus doux n'affirment point que les choses soient toujours ainsi ; mais elles prétendent que tantôt Vénus fait régner l'unité et l'amitié dans l'univers, que tantôt la Discorde le livre en proie à la multiplicité et à la guerre [3]. Parmi toutes ces opinions démêler celles qui sont vraies, celles qui sont fausses, c'est là une chose difficile et inconvenante quand il s'agit de prononcer sur des hommes si anciens et si illustres, mais on peut du moins dire sans crainte d'être blâmé...

THÉÉTÈTE. Quoi ?

L'ÉTRANGER. Que dans leur hauteur ils ne daignent pas abaisser leurs regards sur nous autres confondus dans la foule : car ils poursuivent leurs discours sans s'inquiéter si nous les suivons ou restons en arrière.

THÉÉTÈTE. Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER. Lorsqu'un de ces philosophes s'exprime en disant que plusieurs choses ou une seule ou deux existent, ou sont devenues ou deviennent ; lorsqu'il parle du mélange du chaud et du froid ou suppose encore des séparations et des unions, au nom des dieux, Théétète, comprends-tu quelque chose à tous ces discours ! pour moi, dans ma jeunesse, lorsqu'on venait à me parler du non-

1 Probablement quelque philosophe de l'école ionienne.

2 Archélaüs de Milet, disciple d'Anaxagore.

3 Héraclite et Empédocle, dont la doctrine a tant de rapports avec celle de l'illustre Éphésien. Voyez le *Banquet*.

Digitized by Google

être, qui nous arrête maintenant, je croyais entendre parfaitement ce qu'on disait : or tu vois dans quel embarras il nous met présentement.

THÉÉTÈTE. Je le vois.

L'ÉTRANGER. Peut-être notre ame éprouve-t-elle la même chose au sujet de l'être : nous disons que nous n'y rouvons rien d'obscur et que nous comprenons lorsqu'on vient à en parler ; mais nous avouons qu'il n'en est pas de même du non-être, tandis que nous sommes aussi embarrassés sur l'un que sur l'autre.

THÉÉTÈTE. Probablement.

L'ÉTRANGER. Et disons la même chose des autres principes dont nous avons parlé.

THÉÉTÈTE. Soit.

L'ÉTRANGER. Nous nous occuperons plus tard de tout le reste, si bon te semble ; mais, pour le moment, nous examinerons ce qu'il y a de plus important et de plus élevé.

THÉÉTÈTE. De quoi veux-tu parler ? apparemment c'est de l'être que tu dis qu'il faut d'abord s'occuper pour savoir ce que ceux qui en ont parlé entendent par là ?

L'ÉTRANGER. Tu m'as compris sur-le-champ, Théétète ; en effet, je dis qu'il faut faire notre recherche comme si ces philosophes étaient présents et les interroger de cette manière : Eh bien ! vous qui prétendez que le chaud et le froid, ou deux autres éléments semblables, sont l'univers, qu'attribuez-vous donc à ces deux éléments lorsque vous dites de tous deux ou de chacun d'eux qu'il est ? Dans quel sens prendrons-nous votre mot *être?* Est-ce une troisième chose indépendamment des deux autres, et, selon vous, admettrons-nous que trois éléments composent l'univers au lieu de deux seulement ? Si vous appelez être l'un des deux éléments, vous ne pouvez plus dire qu'ils sont également tous deux ; puisque de toute manière ils ne seront qu'un, et non pas deux.

THÉÉTÈTE. Tu dis vrai.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Mais voulez-vous appeler être tous les deux?

THÉÉTÈTE. Peut-être.

L'ÉTRANGER. Eh bien! mes amis, dirons-nous, de cette manière encore, tous les deux très évidemment ne seront qu'un.

THÉÉTÈTE. Tu as parfaitement raison.

L'ÉTRANGER. Puisque nous sommes embarrassés, expliquez-nous clairement ce que vous voulez dire quand vous prononcez ce mot *être*. Il n'est pas douteux que vous le savez depuis longtemps; pour nous, nous croyions autrefois en avoir une notion claire, mais aujourd'hui nous la trouvons obscure. Commencez donc par nous instruire sur ce point, afin que nous ne nous imaginions pas comprendre vos discours, tandis qu'il nous arrive tout le contraire. En leur tenant ce langage et en leur faisant cette prière, à eux et aux autres, qui prétendent que l'univers est plus qu'un, dis-moi, mon enfant, ferons-nous quelque inconvenance?

THÉÉTÈTE. Aucunement.

L'ÉTRANGER. Mais à ceux qui prétendent que l'univers est un, ne faut-il pas demander avec force ce qu'ils appellent être?

THÉÉTÈTE. Comment ne le faut-il pas!

L'ÉTRANGER. Qu'ils nous répondent donc. Prétendez-vous que l'unité seule existe? Nous le prétendons, diront-ils. N'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Eh bien! qu'appelez-vous être?

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Est-ce ce que vous appelez unité, en vous servant de deux noms pour exprimer la même chose, ou comment l'entendez-vous?

THÉÉTÈTE. Après cela, Étranger, quelle sera leur réponse?

L'ÉTRANGER. Il est clair, Théétète, que pour celui qui

Digitized by Google

fait une semblable hypothèse il n'est pas très facile de répondre à cette question ni à toute autre.

THÉÉTÈTE. Comment?

L'ÉTRANGER. Accorder qu'il y a deux noms et n'admettre qu'une seule chose, ce serait ridicule.

THÉÉTÈTE. Certainement.

L'ÉTRANGER. Il serait encore ridicule d'admettre en général qu'il existe un nom qui n'eût pas de sens.

THÉÉTÈTE. Comment?

L'ÉTRANGER. Celui qui pose le nom comme autre que la chose admet deux choses.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. S'il pose le nom comme identique à la chose, il sera forcé de dire que le nom est le nom de rien; et s'il dit qu'il est le nom de quelque chose, il arrivera que le nom ne sera que le nom d'un nom, mais de rien autre chose.

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. Et l'unité n'étant que l'unité de l'unité, elle sera à son tour l'unité d'un nom.

THÉÉTÈTE. Nécessairement.

L'ÉTRANGER. Mais quoi! diront-ils que le tout est autre chose que l'unité qui est ou qu'il est la même chose?

THÉÉTÈTE. Comment ne le diront-ils pas et ne le disent-ils pas en effet!

L'ÉTRANGER. Si le tout est donc, comme le prétend Parménide, « semblable au volume d'une sphère bien » arrondie de tous côtés, égal en tout sens à partir du cen» tre; car il ne faut pas qu'il soit plus grand d'un côté, et » plus petit d'un autre[1]; » si l'être est tel, il a un milieu et des extrémités, et, dans ce cas, il a de toute nécessité des parties, ou comment l'entends-tu?

THÉÉTÈTE. De cette manière.

L'ÉTRANGER. Cependant, rien n'empêche que la chose

1 KARSTEN, fragments de *Parménide*.

Digitized by Google

divisée ne participe à l'unité dans toutes ses parties, et que par là un tout n'existe et une totalité ne soit une.

THÉÉTÈTE. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi !

L'ÉTRANGER. Or, quand une chose a cette forme, n'est-il pas impossible qu'elle soit l'unité en soi ?

THÉÉTÈTE. Comment ?

L'ÉTRANGER. Ce qui est véritablement un ne doit-il pas être entièrement sans parties, à parler suivant la droite raison ?

THÉÉTÈTE. Il le faut sans doute.

L'ÉTRANGER. Mais une chose de cette nature qui se compose de plusieurs parties ne s'accordera pas avec ce principe.

THÉÉTÈTE. Je comprends.

L'ÉTRANGER. Mais l'être qui participe à l'unité sera-t-il un et formera-t-il un tout, ou bien nierons-nous d'une manière absolue que l'être soit un tout ?

THÉÉTÈTE. Tu me proposes là un choix difficile.

L'ÉTRANGER. Rien n'est plus vrai. En effet, lorsque l'être ne fait que participer à l'unité, il ne semblera pas la même chose que l'unité et il y aura pluralité dans l'univers.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. En outre, si l'être n'est pas un tout, parce qu'il reçoit la forme de l'unité, et que ce tout soit quelque chose en soi, il en résulte que l'être se manque à lui-même.

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. Et, d'après ce raisonnement, l'être privé de lui-même sera un non-être.

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. Et il y aura dans l'univers plus que l'unité, si l'être et le tout ont chacun séparément leur nature propre.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. D'un autre côté, si le tout n'est absolu-

Digitized by Google

ment pas, la même chose arrive à l'être, et, outre qu'il n'est pas, il ne pourra jamais devenir.

THÉÉTÈTE. Comment ?

L'ÉTRANGER. Tout ce qui devient a toujours la forme d'un tout, en sorte que celui qui n'admet pas l'unité [1] ni le tout parmi les êtres ne doit parler ni d'existence ni de naissance comme de choses réelles.

THÉÉTÈTE. Il semble tout à fait qu'il en soit ainsi.

L'ÉTRANGER. De plus, si le tout n'existe pas, il ne faut pas non plus qu'il y ait de la quantité : car tout ce qui a une quantité, de quelque grandeur que ce soit, a nécessairement un tout de même grandeur.

THÉÉTÈTE. Certainement.

L'ÉTRANGER. Il y a une multitude d'autres difficultés insurmontables que présente chacune de ces choses à celui qui prétend que l'être est deux ou qu'il est un seulement.

THÉÉTÈTE. Ce que je viens d'entrevoir le prouve suffisamment : car une conséquence naît d'une autre conséquence, entraînant toujours avec elle une erreur plus grande et plus difficile sur ce que nous avons dit précédemment.

L'ÉTRANGER. Nous n'avons pas examiné à fond ceux qui ont disserté longuement sur l'être et sur le non-être, mais ce que nous en avons dit peut suffire. Il faut maintenant en venir à ceux qui ont une autre doctrine, afin que nous voyions de toutes les manières qu'il n'est pas plus facile d'expliquer la nature de l'être que celle du non-être.

THÉÉTÈTE. Oui, il faut aussi en venir à ceux-là.

L'ÉTRANGER. En vérité, ils ont l'air de se livrer un combat de géants dans leurs controverses sur l'existence.

THÉÉTÈTE. Comment ?

1 Je ne crois pas qu'on doive, avec Bekker, retrancher τὸ ἕν, puisque le caractère de l'existence est l'unité, et qu'il faut, par conséquent, un mot dans le texte qui réponde à οὐσία.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Les uns rabaissent jusqu'à la terre toutes les choses du ciel et du monde invisible, et n'embrassent avec leurs mains grossières que les pierres et les arbres[1]. Comme tous les objets de cette nature tombent sous leurs sens, ils affirment que cela seul existe qui se laisse approcher et toucher; aussi ils identifient l'être avec le corps: et si quelque autre philosophe leur dit que l'être est immatériel, ils lui témoignent un souverain mépris et ne veulent plus rien entendre.

THÉÉTÈTE. Tu parles là de terribles gens, avec lesquels je me suis trouvé maintes fois.

L'ÉTRANGER. Aussi leurs adversaires ont-ils la circonspection de se réfugier dans un monde supérieur et invisible, et ils les combattent en prouvant que ce sont les formes intelligibles et incorporelles qui constituent le véritable être; quant aux corps et à la prétendue réalité qu'admettent les premiers, ils les broient en parties si subtiles par leurs raisonnements qu'au lieu de leur laisser l'être ils ne leur accordent que le mouvement perpétuel du devenir[2]. Les deux partis, Théétète, se livrent sur ce point des combats interminables.

THÉÉTÈTE. C'est vrai.

L'ÉTRANGER. Tâchons que tous les deux nous rendent raison tour à tour de l'être qu'ils reconnaissent.

THÉÉTÈTE. Mais comment l'obtiendrons-nous?

L'ÉTRANGER. De la part de ceux qui mettent l'être dans des formes, ce sera plus facile, parce qu'ils sont plus traitables; de la part de ceux qui ramènent de force toutes choses aux corps, ce sera plus difficile et peut-être presque impossible. Mais voici, selon moi, comment il faut nous y prendre avec eux:

1 Les philosophes de l'école ionienne.

2 C'est Héraclite qui, le premier, a réduit l'essence de l'être à l'unité du devenir: πάντα δὲ γίγνεσθαι καθ' εἱμαρμένην. DIOGÈNE *Laert*, LIX, 7. La forme du devenir consiste dans la position et l'opposition, comme on l'a vu plus haut.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Comment?

L'ÉTRANGER. C'est surtout de les rendre réellement plus honnêtes, si cela est possible; et, si l'on n'y peut réussir, c'est de les rendre tels en paroles, en supposant qu'ils sont disposés à répondre plus civilement qu'ils ne le font maintenant: car les aveux qu'on obtient de gens honnêtes ont plus d'importance que ceux qu'on tire de gens intraitables. Au surplus, nous ne nous soucions pas d'eux et ne cherchons que la vérité.

THÉÉTÈTE. C'est très juste.

L'ÉTRANGER. Eh bien! puisqu'ils sont devenus plus raisonnables, prie-les de te répondre, et charge-toi d'interpréter leurs paroles.

THÉÉTÈTE. Je n'y manquerai pas.

L'ÉTRANGER. Lorsqu'ils parlent d'un animal mortel disent-ils que c'est quelque chose?

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Ne conviennent-ils pas que c'est un corps animé?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. Et mettent-ils l'ame au rang des êtres?

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Et ne disent-ils pas que, parmi les ames, l'une est juste, l'autre injuste; celle-ci sensée, celle-là insensée?

THÉÉTÈTE. Assurément.

L'ÉTRANGER. Mais n'avouent-ils pas que chaque ame devient juste par la possession et la présence de la justice, et qu'elle devient le contraire par la qualité contraire?

THÉÉTÈTE. Oui, ils conviennent aussi de cela.

L'ÉTRANGER. Or, ce qui peut être présent à une chose ou en être absent, ne diront-ils pas que c'est quelque chose?

THÉÉTÈTE. Ils le disent, en effet.

L'ÉTRANGER. Si donc la justice existe, ainsi que la sagesse et les autres vertus avec leurs contraires, s'il en est

Digitized by Google

de même de l'ame où elles résident, admettent-ils que quelqu'une de ces choses soit sensible à la vue et au toucher, ou qu'elles soient toutes invisibles?

THÉÉTÈTE. Aucune de ces choses n'est visible.

L'ÉTRANGER. Mais quoi! prétendent-ils que quelqu'une d'entre elles ait un corps?

THÉÉTÈTE. Ils ne répondent pas tout à fait à ta question, mais il leur semble que l'ame possède un corps. Quant à la sagesse et aux autres vertus sur lesquelles tu les as interrogés, ils n'osent par honte convenir qu'aucune d'elles ne soit au rang des êtres ou affirmer que toutes soient des corps.

L'ÉTRANGER. Évidemment, Théétète, nos gens sont devenus plus raisonnables, puisque parmi eux les hommes semés et sortis de la terre ne rougiraient d'aucune de ces opinions, mais qu'ils soutiendraient que tout ce qu'ils ne peuvent presser dans leurs mains n'existe absolument pas.

THÉÉTÈTE. Ils pensent à peu près ce que tu dis là.

L'ÉTRANGER. Interrogeons-les donc de nouveau; car s'ils veulent nous accorder une existence incorporelle, quelque petite qu'elle soit elle nous suffit : en effet, cette existence et celle qui, par sa nature, est corporelle ont quelque chose qu'ils considèrent en disant qu'elles sont toutes deux; et c'est là ce qu'il leur faut déterminer. Peut-être se trouveront-ils embarrassés; en ce cas, vois s'ils consentiront à admettre notre principe et à reconnaître que l'être est ceci.

THÉÉTÈTE. Quoi? Parle, et nous le saurons bientôt.

L'ÉTRANGER. Je dis que tout ce qui possède une puissance quelconque, soit pour produire un acte quelconque qui en diffère, soit pour en souffrir un, le plus petit et de la chose la plus vile, ne fût-ce que pour une fois, je dis que tout cela est véritablement : car je définis l'être en affirmant que ce n'est pas autre chose qu'une puissance.

THÉÉTÈTE. Puisqu'ils n'ont rien de mieux à proposer pour le moment, ils acceptent cette définition.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Fort bien. Plus tard peut-être ils changeront d'opinion et nous aussi; en attendant c'est un point convenu entre eux et nous.

THÉÉTÈTE. Il est établi.

L'ÉTRANGER. Adressons-nous maintenant aux autres, qui sont partisans des formes, et charge-toi de nouveau d'être leur interprète auprès de nous.

THÉÉTÈTE. Je suis prêt.

L'ÉTRANGER. Vous dites que le devenir et l'être sont deux choses distinctes, n'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Vous dites encore qu'au moyen de la sensation nous communiquons par le corps avec le devenir, et qu'au moyen de la raison nous communiquons par l'ame avec l'être véritable; que celui-ci est toujours dans le même état, et que celui-là est dans un changement continuel.

THÉÉTÈTE. C'est, en effet, ce que nous disons.

L'ÉTRANGER. Mais, ô hommes excellents, qu'entendrons-nous dans les deux cas par cette communication dont vous parlez, n'est-elle pas ce que nous venons de dire?

THÉÉTÈTE. Quoi?

L'ÉTRANGER. Une action ou une passion qui vient d'une puissance de deux choses mises en rapport. Peut-être, Théétète, n'entends-tu pas la réponse qu'ils font à ce sujet; mais, moi, je l'entends, peut-être à cause de l'habitude que j'en ai.

THÉÉTÈTE. Que disent-ils donc?

L'ÉTRANGER. Ils ne nous accordent pas ce que nous venons d'établir sur l'être contre les enfants de la terre.

THÉÉTÈTE. Comment?

L'ÉTRANGER. Nous avons donné comme une bonne définition de l'être: la puissance qu'a une chose de produire ou de souffrir une action, quelque petite qu'elle fût?

THÉÉTÈTE. Oui.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Ils répondent à cela que ce qui devient a la puissance d'agir et de pâtir, mais qu'une semblable puissance ne convient pas à ce qui est.

THÉÉTÈTE. Et ont-ils raison ?

L'ÉTRANGER. Nous dirons à cela que nous les prions de nous déclarer encore plus nettement s'ils admettent que l'âme connaît et que l'être est connu.

THÉÉTÈTE. Ils l'avouent du moins.

L'ÉTRANGER. Mais connaître ou être connu est-ce, selon vous, une action ou une passion, ou l'une et l'autre ? Ou bien l'un est-il une action, l'autre une passion ? Ou bien ni l'un ni l'autre ne sont-ils ni action ni passion ? Evidemment ils ne sont ni l'une ni l'autre ; car sans cela ils diraient le contraire de ce qu'ils ont dit précédemment.

THÉÉTÈTE. Je comprends.

L'ÉTRANGER. Or, si connaître c'est agir, il en résulte que ce qui est connu pâtit nécessairement ; et, d'après ce raisonnement, l'être connu par la connaissance, en tant qu'il est connu, est en mouvement puisqu'il pâtit, ce que nous disons ne pouvoir arriver à ce qui est en repos.

THÉÉTÈTE. C'est juste.

L'ÉTRANGER. Mais quoi, par Jupiter ! nous laisserons-nous facilement persuader qu'en réalité l'être absolu ne possède pas le mouvement, la vie, l'ame, l'intelligence ; que cet être auguste et saint ni ne vit ni ne pense, mais qu'il est immobile et sans intelligence ?

THÉÉTÈTE. Ce serait, Étranger, accorder une proposition bien étrange.

L'ÉTRANGER. Mais dirons-nous qu'il possède l'intelligence et non la vie ?

THÉÉTÈTE. Et comment le dire !

L'ÉTRANGER. Mais en lui accordant l'une et l'autre, nierons-nous qu'il les possède dans une ame ?

THÉÉTÈTE. Et comment pourrait-il les posséder autrement ?

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Mais en réunissant l'intelligence, la vie et l'ame, cet être, tout animé qu'il est, demeure-t-il immobile ?

THÉÉTÈTE. Tout cela me paraît absurde.

L'ÉTRANGER. Il faut donc accorder que ce qui est mu et le mouvement existent.

THÉÉTÈTE. Sans doute, il le faut.

L'ÉTRANGER. Il s'ensuit, Théétète, que si tout est immobile rien ne peut en aucune manière avoir l'intelligence de rien.

THÉÉTÈTE. Certainement.

L'ÉTRANGER. Cependant, si nous accordons que tout est en mouvement et emporté, nous retrancherons des êtres cela même que nous venons d'établir.

THÉÉTÈTE. Comment ?

L'ÉTRANGER. Penses-tu que, sans repos, il est possible qu'une chose soit de la même manière, dans le même état et dans le même rapport ?

THÉÉTÈTE. Nullement.

L'ÉTRANGER. Et crois-tu, sans cela, qu'une intelligence quelconque puisse être ou devenir ?

THÉÉTÈTE. Point du tout.

L'ÉTRANGER. Certes, il faut combattre par toutes sortes de raisons celui qui, détruisant la science, la pensée et l'intelligence, affirmera quoi que ce soit sur quelque chose.

THÉÉTÈTE. Et le combattre avec force.

L'ÉTRANGER. C'est pourquoi le philosophe qui honore surtout ces choses ne doit nécessairement, à ce qu'il semble, ni admettre l'univers immobile de ceux qui le font un ou même multiple, ni écouter en aucune façon ceux qui mettent l'être dans un mouvement universel, mais, imitant les enfants dans leurs souhaits, reconnaître à la fois le repos et le mouvement dans l'être et dans l'univers.

THÉÉTÈTE. C'est très vrai.

L'ÉTRANGER. Eh bien ! ne paraissons-nous pas avoir déjà assez bien expliqué la nature de l'être

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. Oh! Théétète, il me semble pourtant que nous venons de reconnaître la difficulté de notre examen.

THÉÉTÈTE. Comment dis-tu aussi cela?

L'ÉTRANGER. O bienheureux Théétète, ne remarques-tu pas que nous sommes à présent dans la plus profonde ignorance au sujet de l'être, tandis que nous avions l'air de dire quelque chose de solide?

THÉÉTÈTE. Il me le semblait, du moins; et je ne comprends pas bien comment nous étions, sans nous en douter, dans une telle ignorance.

L'ÉTRANGER. Examine avec plus de soin si, d'après ce que nous venons d'accorder, on n'aurait point droit de nous faire les mêmes questions que nous faisions à ceux qui disaient que l'univers est chaud et froid.

THÉÉTÈTE. Quelles questions? fais-m'en souvenir.

L'ÉTRANGER. Volontiers, et je tâcherai de t'interroger comme j'interrogeais ceux-ci, afin que nous avancions ensemble.

THÉÉTÈTE. C'est juste.

L'ÉTRANGER. Eh bien! ne regardes-tu pas le mouvement et le repos comme contraires l'un à l'autre?

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Et tu avoues qu'ils sont également tous deux ainsi que chacun d'eux.

THÉÉTÈTE. Je l'avoue, en effet.

L'ÉTRANGER. Mais, lorsque tu conviens qu'ils sont, dis-tu qu'ils sont en mouvement tous deux ainsi que chacun d'eux?

THÉÉTÈTE. Aucunement.

L'ÉTRANGER. Mais, lorsque tu dis que tous deux sont, entends-tu par là qu'ils sont en repos?

THÉÉTÈTE. Et comment l'entendre ainsi!

L'ÉTRANGER. Indépendamment donc de ces deux choses, tu conçois l'être comme une troisième qui enveloppe,

Digitized by Google

pour ainsi dire, le mouvement et le repos ; ainsi tu les as compris et considérés dans leur communauté avec l'être, et, sous ce rapport, tu as pu dire qu'ils sont tous deux.

THÉÉTÈTE. Nous pourrions bien, en vérité, annoncer l'être comme une troisième chose lorsque nous disons que le mouvement et le repos existent.

L'ÉTRANGER. Ainsi l'être n'est pas le mouvement et le repos pris ensemble, mais il en diffère.

THÉÉTÈTE. Il y a apparence.

L'ÉTRANGER. Ainsi, d'après sa nature, l'être ni ne se meut ni ne se repose.

THÉÉTÈTE. Peut-être.

L'ÉTRANGER. Alors de quel côté doit-il tourner sa pensée, celui qui veut s'en faire une notion claire et certaine ?

THÉÉTÈTE. En effet, de quel côté se tourner ?

L'ÉTRANGER. Oui, je crois qu'il n'y a de facilité dans aucun sens : car, si quelque chose ne se meut pas, comment n'est-elle pas en repos? Et, si elle n'est pas en repos, comment ne se meut-elle pas? Or, nous venons de voir que l'être est à part de ces choses; cela est-il donc possible ?

THÉÉTÈTE. C'est tout à fait impossible.

L'ÉTRANGER. Il est donc juste de rappeler ceci à ce sujet.

THÉÉTÈTE. Quoi?

L'ÉTRANGER. Lorsqu'on nous demandait à quoi il faut rapporter le nom du non-être, nous étions fort embarrassés, tu t'en souviens ?

THÉÉTÈTE. Comment ne m'en souviendrais-je pas !

L'ÉTRANGER. Et sommes-nous présentement dans un moindre embarras au sujet de l'être ?

THÉÉTÈTE. Dans un plus grand, s'il est possible, à ce qu'il me semble, Étranger.

L'ÉTRANGER. Laissons donc ce point indécis. Puisque l'être et le non-être présentent également des difficultés,

Digitized by Google

nous avons l'espoir maintenant que si l'un se montre à nous d'une manière ou plus obscure ou plus claire, l'autre se présentera de même. D'un autre côté, si nous ne pouvons voir nettement ni l'un ni l'autre, il nous conviendra très fort de poursuivre tous deux ensemble cet examen aussi loin que possible.

THÉÉTÈTE. Fort bien.

L'ÉTRANGER. Disons donc de quelle manière nous donnons à une même chose plusieurs noms.

THÉÉTÈTE. Quelle chose? apporte un exemple.

L'ÉTRANGER. L'homme que nous désignons par plusieurs noms, en lui attribuant des couleurs, des formes, des dimensions, des vices et des vertus; au moyen desquelles qualités et de mille autres nous disons non-seulement qu'il est homme, mais encore qu'il est bon ou telle ou telle chose à l'infini; et, d'après le même principe, tout en donnant à chaque objet la forme de l'unité, nous le représentons comme multiple et sous une foule de dénominations.

THÉÉTÈTE. Tu dis vrai.

L'ÉTRANGER. Par là, je pense, nous avons donné un régal à nos jeunes gens et à nos vieillards peu instruits : car il est facile à tous d'objecter sur-le-champ qu'il est impossible que plusieurs soient un et qu'un soit plusieurs; dans leur joie triomphante ils ne souffrent pas qu'on dise un homme bon, mais ils veulent que le bon soit bon, que l'homme soit homme. Sans doute, Théétète, tu rencontres souvent des gens qui s'appliquent à de pareilles subtilités, quelquefois même des vieillards qui, par pauvreté d'esprit, admirent ces choses-là et croient y avoir trouvé le comble de la sagesse.

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. Afin donc que notre réponse embrasse tous ceux qui se sont occupés d'une manière quelconque de l'être, je veux que les questions que je vais proposer

Digitized by Google

s'adressent à ces derniers et à tous les autres, contre qui nous avons disputé précédemment.

THÉÉTÈTE. Quelles sont ces questions?

L'ÉTRANGER. Si nous n'attribuerons pas l'être au mouvement et au repos ni aucune autre chose à aucune autre chose, et si nous admettrons dans nos discussions qu'aucune ne peut entrer ni en mélange ni en participation avec une autre; ou bien si nous identifierons toutes choses parcequ'elles peuvent être en communauté les unes avec les autres, ou bien si nous le ferons à l'égard des unes et non à l'égard des autres, lequel de ces trois partis, Théétète, dirons-nous qu'ils prendront?

THÉÉTÈTE. Pour moi, je ne saurais répondre à cette question pour eux. Que ne fais-tu toi-même les réponses successives sur chacun de ces points et ne vois-tu ce qui en résulte?

L'ÉTRANGER. Tu as raison. Supposons donc, si tu veux, qu'ils disent d'abord qu'aucune chose n'a la propriété d'entrer en communauté avec aucune autre : par conséquent le mouvement et le repos ne participeront en aucune manière à l'être?

THÉÉTÈTE. Non, certes.

L'ÉTRANGER. Mais quoi! l'une ou l'autre de ces choses qui ne participe pas à l'être sera-t-elle?

THÉÉTÈTE. Elle ne sera pas.

L'ÉTRANGER. Cet aveu, à ce qu'il semble, a sur-le-champ tout renversé, et parmi ceux qui mettent l'univers en mouvement, et parmi ceux qui le laissent en repos comme un, et parmi ceux qui prétendent que, sous le rapport de leurs formes essentielles, les êtres sont toujours invariables et dans le même état : car tous admettent l'être, les uns en disant que les choses sont réellement en mouvement, les autres qu'elles sont réellement en repos.

THÉÉTÈTE. Certainement.

L'ÉTRANGER. Et ceux qui tantôt composent, tantôt décomposent l'univers, soit qu'ils le divisent dans l'unité et la variété infinie sortie de l'unité, soit qu'ils y distinguent

Digitized by Google

des éléments finis et en forment toutes choses, qu'ils supposent que cela se fasse tour à tour ou continuellement, dans tous les cas ils ne diront rien s'il n'y a aucune combinaison.

THÉÉTÈTE. C'est juste.

L'ÉTRANGER. Ce qu'il y a de plus plaisant encore, c'est qu'ils s'en prendront à leur propre langage, ceux qui ne permettent pas qu'on dise une chose d'une autre, en vertu de l'affection qu'elles reçoivent dans leur communauté.

THÉÉTÈTE. Comment?

L'ÉTRANGER. C'est qu'ils sont forcés de se servir à tout moment de ces mots, *être*, *séparément*, *autre*, *le même*, et de mille autres, impuissants qu'ils sont à les écarter et à ne pas les mêler dans le discours; de manière qu'ils n'ont besoin de personne autre pour les réfuter, mais, comme on dit, logent chez eux l'ennemi et le contradicteur, et s'en vont portant partout en eux une voix qui retentit sourdement comme ce fou d'Eurycles[1].

THÉÉTÈTE. En effet, cela se ressemble et tu dis vrai.

L'ÉTRANGER. Mais quoi! si nous laissons à toutes les choses le pouvoir de communiquer entre elles?

THÉÉTÈTE. Pour cette supposition, je me fais fort de la renverser.

L'ÉTRANGER. Comment?

THÉÉTÈTE. C'est que le mouvement serait tout à fait en repos, et à son tour le repos serait en mouvement, s'ils se communiquaient entre eux.

L'ÉTRANGER. Cependant les plus fortes raisons empêchent que le mouvement soit en repos et le repos en mouvement?

THÉÉTÈTE. Sans contredit,

L'ÉTRANGER. Reste encore la troisième supposition.

THÉÉTÈTE. Oui.

1 Devin qui rendait ses oracles en parlant du ventre, où il logeait son démon prophétique. (*Scoliaste.*)

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Et il faut que l'une de ces trois suppositions soit vraie; ou le mélange est possible pour toutes les choses, ou pour aucune, ou pour les unes et non pour les autres.

THÉÉTÈTE. Comment ne le faut-il pas!

L'ÉTRANGER. Et nous avons trouvé que les deux premières étaient impossibles.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Par conséquent, celui qui voudra bien répondre admettra la troisième?

THÉÉTÈTE. Certainement.

L'ÉTRANGER. Puisque parmi les choses les unes peuvent se mêler et que les autres ne le peuvent pas, elles ont à peu près la même propriété que les lettres, dont les unes s'accordent entre elles, et dont les autres ne s'accordent pas.

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Les voyelles ont l'avantage sur les autres lettres de s'unir à toutes et de leur servir de lien, en sorte que sans l'une d'entre elles aucune lettre ne peut s'accorder avec une autre.

THÉÉTÈTE. Elles ont surtout cet avantage.

L'ÉTRANGER. Tout le monde connaît-il les lettres qui peuvent s'allier entre elles, ou le secours de l'art est-il nécessaire à celui qui veut faire cela convenablement?

THÉÉTÈTE. Il lui faut un art.

L'ÉTRANGER. Lequel?

THÉÉTÈTE. La grammaire.

L'ÉTRANGER. Et n'en est-il pas de même des sons aigus et graves? Celui qui possède l'art de connaître ceux qui s'accordent ou non n'est-il pas musicien, et celui qui ne s'y entend pas n'est-il pas étranger à la musique?

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. Et nous trouverons qu'il en est de même dans les autres choses qui se font avec art ou sans art?

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Eh bien! puisque nous sommes conve-

Digitized by Google

nus que les genres aussi peuvent se mêler les uns avec les autres, n'est-il pas nécessaire de s'appuyer dans ses raisonnements sur une certaine science lorsqu'on veut démontrer comme il faut quels genres peuvent s'accorder et quels genres ne s'admettent point les uns les autres; ou rechercher si, en toutes choses, ils se tiennent de manière à pouvoir se mêler entre eux, et si, dans leurs divisions, ils ont une puissance assez grande pour rester autres en toutes choses?

THÉÉTÈTE. Comment ne faudrait-il pas une science, et peut-être même la plus haute!

L'ÉTRANGER. Comment l'appellerons-nous, Théétète? Par Jupiter! sommes-nous à notre insu tombés sur la science des hommes libres, et se peut-il bien qu'en cherchant d'abord le sophiste nous ayons trouvé le philosophe?

THÉÉTÈTE. Que veux-tu dire?

L'ÉTRANGER. Diviser en genres et ne pas prendre la même espèce pour différente, ni pour la même celle qui est différente, ne dirons-nous pas que c'est la fonction de la science dialectique?

THÉÉTÈTE. Oui, nous le dirons.

L'ÉTRANGER. Ainsi l'homme capable de faire cela distingue comme il faut une idée unique répandue d'une manière absolue dans plusieurs autres qui existent chacune séparément, et plusieurs idées qui diffèrent entre elles, comprises sous une idée générale, et une idée unique contenue dans plusieurs idées générales, et plusieurs idées entièrement distinctes : c'est là ce qui s'appelle savoir discerner parmi les genres ceux qui peuvent entrer en communauté les uns avec les autres et ceux qui ne le peuvent pas.

THÉÉTÈTE. Tout à fait.

L'ÉTRANGER. Mais cet art de la dialectique, je pense, tu ne l'attribueras à nul autre qu'à celui qui cultive la philosophie avec une ame pure et droite.

THÉÉTÈTE. En effet, comment l'attribuerait-on à un autre!

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. C'est dans un lieu de cette sorte que nous trouverons le philosophe et maintenant et dans la suite, si nous le cherchons; à la vérité, il n'est pas facile non plus de l'y voir clairement, quoiqu'il y ait pour lui une difficulté d'un autre genre que pour le sophiste.

THÉÉTÈTE. Comment?

L'ÉTRANGER. Le sophiste se réfugie dans les ténèbres du non-être, où il s'établit par routine; et l'obscurité du lieu fait qu'il est difficile de le découvrir : n'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE. Il le semble.

L'ÉTRANGER. Le philosophe, au contraire, dans ses raisonnements, s'attache toujours à l'idée de l'être, et c'est la clarté du lieu qu'il habite qui fait qu'il n'est nullement facile à apercevoir; car chez la plupart des hommes les yeux de l'ame n'ont pas assez de force pour regarder fixement les choses divines.

THÉÉTÈTE. Ceci semble être aussi vrai que ce qui précède.

L'ÉTRANGER. Peut-être examinerons-nous le philosophe d'une manière plus exacte, si nous sommes encore dans cette intention. Quant au sophiste, évidemment il ne faut pas lâcher prise avant de l'avoir bien considéré.

THÉÉTÈTE. C'est bien parler.

L'ÉTRANGER. Puisque parmi les genres, ainsi que nous en sommes convenus, les uns peuvent s'allier entre eux, les autres ne le peuvent pas, ceux-ci à un petit nombre, ceux-là à une multitude d'entre eux, et puisque rien n'empêche d'autres genres d'entrer en toutes choses en communauté avec tous[2], poursuivons notre discussion en examinant, non pas toutes les idées, pour ne pas être troublés par leur multitude; mais prenons quelques-unes des plus

1 Ainsi nous voyons dans l'homme le genre raison allié au genre sensibilité; mais la vie a plus d'extension que l'intelligence, et l'être en a encore davantage. La vertu n'est que l'attribut de l'homme, tandis que les genres ou les formes essentielles, telles que l'unité, la pluralité, le même, l'autre, conviennent à toutes les choses.

Digitized by Google

hautes, et voyons d'abord quelle est leur nature, ensuite jusqu'à quel point elles ont la propriété de s'associer les unes avec les autres; afin que, si nous ne pouvons pas comprendre l'être et le non-être avec toute la clarté possible, nous ne soyons pas du moins dans l'impuissance de nous expliquer sur leur compte autant que l'exige la question que nous traitons en ce moment, celle de savoir si nous pouvons dire impunément du non-être qu'il n'est réellement pas.

THÉÉTÈTE. C'est ce qu'il faut faire.

L'ÉTRANGER. Des genres que nous venons d'examiner, les plus grands sont l'être lui-même, le repos et le mouvement.

THÉÉTÈTE. Ils le sont de beaucoup.

L'ÉTRANGER. En outre, nous disons que les deux derniers ne peuvent se mêler l'un avec l'autre.

THÉÉTÈTE. Et nous le soutenons.

L'ÉTRANGER. Mais l'être peut être mêlé avec tous deux: car ils sont tous deux.

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Ces genres sont au nombre de trois.

THÉÉTÈTE. Assurément.

L'ÉTRANGER. Par conséquent, chacun d'eux est autre que les deux autres, et le même que lui-même.

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. Mais qu'est ce que nous venons de nommer le même et l'autre? Sont-ce aussi deux genres différents des deux autres, nécessairement toujours mêlés avec eux, et notre examen doit-il comprendre cinq genres au lieu de trois; ou bien est-ce sans nous en apercevoir que nous appelons l'un de ces genres le même et l'autre?

THÉÉTÈTE. Peut-être.

L'ÉTRANGER. Cependant le mouvement et le repos ne sont ni le même ni l'autre.

THÉÉTÈTE. Comment?

L'ÉTRANGER. Ce que nous attribuons en commun au

Digitized by Google

mouvement et au repos ne saurait être ni l'un ni l'autre.

THÉÉTÈTE. Pourquoi ?

L'ÉTRANGER. C'est que le mouvement se mettra en repos, et le repos en mouvement : en effet, quel que soit celui des deux qui se rapporte à tous deux, il forcera l'autre de se changer en ce qui est contraire à sa nature, puisqu'il participe de son contraire [1].

THÉÉTÈTE. Certainement.

L'ÉTRANGER. Or tous les deux participent du même et de l'autre.

THÉÉTÈTE. Oui

L'ÉTRANGER. Ne disons donc pas que le mouvement est le même ou l'autre, ni le repos non plus.

THÉÉTÈTE. Non certes.

L'ÉTRANGER. Mais faut-il regarder l'être et le même comme une seule chose ?

THÉÉTÈTE. Peut-être.

L'ÉTRANGER. Eh bien, si l'être et le même n'expriment rien de différent, en disant que le mouvement et le repos sont tous deux, nous dirons qu'ils sont tous deux la même chose, en tant qu'ils sont.

THÉÉTÈTE. Et pourtant cela est impossible.

L'ÉTRANGER. Il est donc aussi impossible que l'être et le même ne fassent qu'un.

THÉÉTÈTE. A peu près.

L'ÉTRANGER. Et nous ajouterons aux trois autres genres le même comme formant un quatrième ?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. Mais, quoi ! faut-il admettre l'autre comme un cinquième, ou bien faut-il prendre l'autre et l'être pour deux noms qui désignent un seul genre ?

THÉÉTÈTE. Peut-être.

1 Le mouvement est le même que lui-même et autre que le repos, et on peut en dire autant du repos. Si donc le mouvement était la même chose que le même, le repos en tant que le même que lui-même deviendrait du mouvement et se changerait en son contraire.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Tu m'accordes, je pense, qu'il y a des choses qu'on dit être pour elles-mêmes, et qu'il y en a qu'on dit être les unes pour les autr s.

THÉÉTÈTE. Comment le nier!

L'ÉTRANGER. Or l'autre se rapporte toujours à un autre, n'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE. Effectivement.

L'ÉTRANGER. Ce qui ne serait pas, si l'être et l'autre ne différaient pas entièrement; or, si l'autre participait à deux genres comme l'être, il y aurait quelque chose qui serait autre que d'autres choses sans se rapporter à une autre; mais nous venons de voir que ce qui est autre est nécessairement tel par rapport à quelque chose d'autre [1].

THÉÉTÈTE. Tu dis vrai.

L'ÉTRANGER. Il faut donc appeler la nature de l'autre le cinquième des genres que nous avons choisis.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Et nous dirons qu'elle se trouve répandue dans tous : car chacun d'eux est autre que les autres, non par sa propre nature, mais parcequ'il participe à l'idée de l'autre.

THÉÉTÈTE. Certainement.

L'ÉTRANGER. Voici donc comme nous parlerons des cinq genres en les reprenant un à un.

THÉÉTÈTE. Comment?

L'ÉTRANGER. D'abord en disant que le mouvement est tout à fait autre que le repos; ou comment en parlerons-nous?

THÉÉTÈTE. De cette manière?

L'ÉTRANGER. Il n'est donc pas le repos.

THÉÉTÈTE. Aucunement

L'ÉTRANGER. Mais il est parcequ'il participe à l'être.

THÉÉTÈTE. Oui, il est.

1 En effet, lorsqu'on parle de l'être, on ne pense pas à son rapport avec autre chose, quoiqu'il se trouve dans tous les genres; tandis que si l'on pense l'autre, on songe nécessairement à quelque chose d'autre.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. D'un autre côté, le mouvement est autre que le même.

THÉÉTÈTE. A peu près.

L'ÉTRANGER. Il n'est donc pas le même.

THÉÉTÈTE. Non certes.

L'ETRANGER. Cependant il est le même parceque tout participe au même.

THÉÉTÈTE. Et très fort.

L'ÉTRANGER. Il faut alors reconnaître que le mouvement est le même et n'est pas le même, et ne pas s'en tourmenter : car lorsque nous disons qu'il est le même et n'est pas le même, nous ne parlons pas dans le même sens ; mais lorsque nous disons qu'il est le même, c'est parcequ'il participe au même en se rapportant à lui-même ; et lorsque nous disons qu'il n'est pas le même, c'est parcequ'il est en communauté avec l'autre, qui fait qu'il se distingue du même et ne devient pas tel mais autre, en sorte qu'on dit avec raison qu'il n'est pas le même.

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. Par conséquent, si le mouvement participe en quelque sorte au repos, il n'y aura pas d'absurdité à l'appeler stable ?

THÉÉTÈTE. Ce sera avec beaucoup de justesse, puisque nous sommes convenus qu'il y a des genres qui peuvent être mêlés les uns avec les autres, et qu'il y en a qui ne le peuvent pas.

L'ÉTRANGER. Et c'est une distinction que nous avons démontrée avant d'en venir où nous sommes, en prouvant qu'elle était fondée dans la nature.

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Demandons-nous encore : Le mouvement est-il autre que l'autre, comme nous avons vu qu'il est autre que le même et le mouvement?

THÉÉTÈTE. Nécessairement.

L'ÉTRANGER. D'après notre principe précédent, il est autre et n'est pas autre.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. Qu'y a-t-il ensuite? Dirons-nous qu'il diffère de ces trois genres et non du quatrième, après avoir reconnu qu'ils étaient cinq, ceux du moins que nous nous sommes proposé d'examiner?

THÉÉTÈTE. Et comment? car on ne peut accorder qu'ils soient au-dessous du nombre que nous venons d'admettre.

L'ÉTRANGER. Soutiendrons-nous donc sans crainte que le mouvement est autre que l'être?

THÉÉTÈTE. Sans la moindre crainte.

L'ÉTRANGER. Il est donc évident que le mouvement n'est réellement pas, et qu'il est, puisqu'il participe à l'être.

THÉÉTÈTE. Oui, très évident.

L'ÉTRANGER. Ainsi c'est une nécessité qu'il y ait du non-être dans le mouvement et dans tous les genres; car la nature de l'autre qui se trouve en tous, en rendant chacun autre que l'être, en fait du non-être: et, dans ce sens, nous dirons de même avec raison que tous sont du non-être; et dans un autre sens, en tant qu'ils participent à l'être, nous dirons qu'ils sont de l'être.

THÉÉTÈTE. Selon toute apparence.

L'ÉTRANGER. Ainsi il y a beaucoup d'être dans chacun des genres, mais il y a aussi une quantité infinie de non-être.

THÉÉTÈTE. Il paraît.

L'ÉTRANGER. Il faut donc dire que l'être lui-même diffère des autres genres.

THÉÉTÈTE. Nécessairement.

L'ÉTRANGER. Nous voyons, par conséquent, que l'être n'est pas autant de fois qu'il y a de choses qui en diffèrent: car ces choses ne sont pas l'être, qui est un; et il n'est pas tout le reste, qui est infini en nombre.

THÉÉTÈTE. Il en est à peu près ainsi.

L'ÉTRANGER. Et il ne faut pas non plus nous tourmenter de cela, puisque les genres par leur nature peuvent

Digitized by Google

être associés les uns avec les autres : si l'on ne nous accorde pas cela, qu'on nous persuade d'abord sur les principes, on nous persuadera ensuite sur les conséquences.

THÉÉTÈTE. Rien n'est plus juste.

L'ÉTRANGER. Voyons encore ceci.

THÉÉTÈTE. Quoi ?

L'ÉTRANGER. Lorsque nous parlons du non-être, à ce qu'il semble, ce n'est pas du contraire de l'être que nous parlons, mais seulement d'une autre chose.

THÉÉTÈTE. Comment ?

L'ÉTRANGER. Par exemple, lorsque nous appelons quelque chose non grand, crois-tu que par ce mot nous désignions plutôt le petit que l'égal ?

THÉÉTÈTE. Et comment le croire !

L'ÉTRANGER. Ainsi nous n'accorderons pas que lorsqu'on emploie une négation on signifie le contraire, mais seulement qu'on désigne une autre chose par les particules *non* et *ne pas* mises devant les noms, ou plutôt quelqu'une des choses auxquelles s'appliquent les noms qui suivent la négation.

THÉÉTÈTE. Tout à fait.

L'ÉTRANGER. Voyons encore si tu seras de mon avis sur ce point.

THÉÉTÈTE. Lequel ?

L'ÉTRANGER. La nature de l'autre me paraît être fractionnée comme la science.

THÉÉTÈTE. Comment ?

L'ÉTRANGER. La science est aussi une, mais chacune de ses parties ayant un objet spécial forme une science à part et porte un nom particulier; c'est pour cela qu'il y a tant d'arts et de sciences diversement nommés.

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. Il en est de même des parties de la nature de l'autre, qui est aussi une.

THÉÉTÈTE. Peut-être; mais comment le disons-nous ?

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Y a-t-il une partie de l'autre opposée au beau ?

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Dirons-nous qu'elle est sans nom ou qu'elle a une dénomination ?

THÉÉTÈTE. Elle en a une : car ce que nous appelons non-beau, n'est point différent de quelque chose d'autre que la nature du beau.

L'ÉTRANGER. Allons, dis-moi.

THÉÉTÈTE. Quoi ?

L'ÉTRANGER. Ne se trouve-t-il pas que le non-beau est quelque chose qu'on tire d'un genre des êtres et qu'on oppose de nouveau à quelqu'un des êtres ?

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. Le non-beau, à ce qu'il semble, consiste donc dans l'opposition d'un être avec un être.

THÉÉTÈTE. C'est très juste.

L'ÉTRANGER. Quoi donc! d'après ce raisonnement, devons-nous mettre plutôt le beau au rang des êtres que le non-beau ?

THÉÉTÈTE. Nullement.

L'ÉTRANGER. Faut-il dire aussi que le non-grand et le grand sont également ?

THÉÉTÈTE. Également.

L'ÉTRANGER. D'après cela, faut-il encore placer le non-juste au rang du juste, sous ce rapport que l'un n'existe pas plus que l'autre ?

THÉÉTÈTE. Assurément.

L'ÉTRANGER. Et nous jugerons de même les autres choses, puisque nous avons vu que la nature de l'autre était au nombre des êtres ; et son existence admise, c'est une nécessité d'admettre tout aussi bien celle de ses parties.

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Ainsi, selon toute apparence, l'opposition d'une partie de l'autre et de l'être mis en rapport

Digitized by Google

l'un avec l'autre, si j'ose le dire, n'est pas moins de l'être que l'être lui-même; et elle n'exprime point le contraire de l'être, mais seulement une autre chose.

THÉÉTÈTE. Rien n'est plus clair.

L'ÉTRANGER. Comment l'appellerons-nous?

THÉÉTÈTE. Évidemment c'est là le non-être que nous cherchions à cause du sophiste.

L'ÉTRANGER. Est-ce que vraiment, comme tu le disais, il ne le cède pour l'être à aucune autre chose? et faut-il soutenir hardiment que le non-être existe réellement avec sa nature propre; et comme nous avons vu que le grand est grand, que le beau est beau, que le non-grand est non grand, que le non-beau est non beau; de même avons-nous trouvé et trouvons-nous encore que le non-être existe comme une espèce comprise dans la multitude des êtres; ou bien, Théétète, avons-nous encore quelque doute à ce sujet?

THÉÉTÈTE. Aucun.

L'ÉTRANGER. Sais-tu que nous avons désobéi à Parménide bien au delà de sa défense?

THÉÉTÈTE. Pourquoi?

L'ÉTRANGER. En poussant nos recherches encore plus avant, nous lui avons démontré plus qu'il ne nous permettait d'examiner.

THÉÉTÈTE. Comment?

L'ÉTRANGER. Il dit lui-même : « Car tu ne compren-» dras jamais que ce qui n'est pas soit; détourne ta pen-» sée d'une semblable recherche. »

THÉÉTÈTE. C'est en effet ce qu'il dit.

L'ÉTRANGER. Or, nous n'avons pas seulement démontré que ce qui n'est pas est, mais nous avons encore fait voir quelle est l'idée du non-être; mais, en prouvant qu'il y a une nature de l'autre, et qu'elle se trouve partagée entre tous les êtres mis en rapport les uns avec les autres, nous avons osé dire que chaque partie de l'autre opposée à l'être est véritablement du non-être.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Et je crois, Étranger, que nous avons dit très vrai.

L'ÉTRANGER. Qu'on ne vienne pas nous objecter que, après avoir démontré que le non-être est le contraire de l'être, nous osons soutenir qu'il a de l'être : car, depuis long-temps, nous disons avoir renoncé à nous occuper du contraire de l'être, à savoir : s'il existe ou s'il n'existe pas, s'il peut être défini ou s'il est tout à fait indéfinissable. Quant à l'explication que nous venons de donner du non-être, qu'on nous persuade, en nous réfutant, qu'elle n'est pas fondée; ou, si on ne le peut pas, il faut reconnaître avec nous que les genres se mêlent les uns avec les autres, que l'être et l'autre entrent dans tous et l'un dans l'autre, et que l'autre participant à l'être est par cette même participation, non, il est vrai, ce dont il participe, mais autre chose, et qu'étant autre chose que l'être, il faut évidemment qu'il soit du non-être; qu'à son tour l'être, participant à l'autre, sera autre que les autres genres; et qu'étant autre que tous, il n'est ni chacun d'eux ni tous les autres pris ensemble, mais il est lui-même, en sorte que l'être sans contredit n'est pas mille choses par rapport à mille choses, et que les autres genres pris chacun à part et tous ensemble sont en beaucoup de manières, et en beaucoup de manières ne sont pas.

THÉÉTÈTE. Cela est vrai.

L'ÉTRANGER. Et si quelqu'un n'admet pas ces contradictions, c'est à lui de chercher et de nous proposer quelque chose de mieux que ce que nous venons de dire; si, croyant avoir fait une grande découverte, il s'amuse à tirer ces raisonnements tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, il se livrera à un travail qui ne vaut pas tant de peine, comme nous venons de voir : car ce n'est pas là ce qu'il y a de spirituel et de difficile à trouver, mais voici vraiment ce qui est difficile et beau tout à la fois.

THÉÉTÈTE. Quoi?

L'ÉTRANGER. Ce dont nous avons parlé précédemment,

Digitized by Google

savoir : de laisser tout cela et, autant que possible, d'être en état de suivre, en les réfutant une à une, les raisons de ceux qui disent qu'en un sens l'autre est le même et que le même est l'autre, du moins dans le sens et sous le rapport où ils prétendent que cela arrive; mais démontrer qu'en quelque façon le même est autre, l'autre le même, le grand petit, le semblable dissemblable, et se complaire ainsi à produire toujours les contraires dans le discours, ce n'est pas là une véritable dialectique, mais évidemment celle d'un enfant qui s'essaie pour la première fois sur les êtres.

THÉÉTÈTE. Certainement.

L'ÉTRANGER. En effet, mon cher, chercher à séparer toutes choses de toutes choses, c'est avant tout manquer de justesse, et se montrer étranger aux muses et à la philosophie.

THÉÉTÈTE. Pourquoi?

L'ÉTRANGER. C'est qu'une pareille séparation détruit complétement le discours, qui ne subsiste pour nous que par la connexion des idées entre elles.

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. Vois avec quel à-propos nous combattons de pareilles gens et les forçons de laisser un genre se mêler avec un autre.

THÉÉTÈTE. Comment cela?

L'ÉTRANGER. C'est que le discours est aussi un des genres qui existent; car, si nous en étions privés, l'inconvénient le plus grave pour nous ce serait d'être privés de la philosophie. Mais il faut qu'en ce moment nous nous entendions sur la nature du discours : or, si nous le retranchions et le supprimions entièrement, nous ne pourrions plus rien dire, et pourtant ce serait le retrancher que d'accorder que le mélange d'une chose avec une autre n'est pas possible.

THÉÉTÈTE. Tu as raison; mais je n'ai pas compris pourquoi il fallait nous entendre sur le discours.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Peut-être n'auras-tu aucune peine à le comprendre en me suivant par ici.

THÉÉTÈTE. Par où ?

L'ÉTRANGER. Nous avons vu que le non-être est un genre compris parmi les autres et disséminé dans tous les êtres.

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. Il faut après cela voir s'il se mêle à l'opinion et au discours.

THÉÉTÈTE Pourquoi ?

L'ÉTRANGER. C'est que, s'il ne s'y mêle pas, il faut que tout soit vrai, et que s'il s'y mêle il y a une opinion fausse et un discours faux : car, penser et dire ce qui n'est pas, c'est ce qui fait le faux dans la pensée et dans le discours.

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. Or, s'il y a du faux, il y a aussi de l'erreur.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Et, s'il y a de l'erreur, il faut que tout soit plein de simulacres, de fantômes et d'apparences.

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Or nous avons vu le sophiste se réfugier dans un semblable lieu, et soutenir qu'il n'y a pas eu et qu'il n'y a absolument pas de faux, puisqu'il n'est possible ni de penser ni d'énoncer le non-être, le non-être ne pouvant en aucune façon participer à l'être.

THÉÉTÈTE. C'est en effet ce que nous avons dit.

L'ÉTRANGER. Mais nous venons de voir que le non-être participe à l'être; aussi, sous ce rapport, peut-être le sophiste se montrera-t-il de composition, et dira-t-il probablement que, puisqu'il y a des genres qui participent au non-être et qu'il y en a qui n'y participent pas, le discours et l'opinion se trouvent dans ces derniers; en sorte qu'il niera l'art de créer des simulacres et des fantômes, où nous le rangeons, et soutiendra qu'il n'existe absolument pas, vu que le discours et l'opinion ne participent

Digitized by Google

pas au non-être et que, n'ayant rien de commun avec lui, le faux n'existe absolument pas. C'est pourquoi il nous faut chercher en quoi consistent le discours, l'opinion et l'imagination, afin qu'en découvrant leur nature nous puissions voir quel est leur rapport avec le non-être, qu'après l'avoir vu nous démontrions l'existence du faux, qu'après l'avoir démontrée nous y enfermions le sophiste, s'il se trouve coupable, ou que nous le relâchions pour le chercher dans une autre catégorie.

THÉÉTÈTE. En vérité, Étranger, il semble que nous ayons eu raison au commencement de dire du sophiste qu'il était une espèce difficile à saisir : car il paraît avoir une infinité de retranchements, et, lorsqu'il vous en a opposé un, il faut d'abord l'y forcer pour arriver sur notre homme; ainsi, tout à l'heure à peine avons-nous eu enlevé celui de la non-existence du non-être, qu'il en a élevé un nouveau; et il nous faut maintenant prouver que le faux existe et dans le discours et dans l'opinion; ensuite viendra peut-être une autre difficulté, puis une autre encore, de sorte que, à ce qu'il semble, ce sera à n'en pas finir.

L'ÉTRANGER. Il faut prendre courage, Théétète, lorsqu'on peut toujours aller en avant, ne fût-ce même que d'un pas. En effet, si l'on se décourage ici que fera-t-on dans une autre discussion dans laquelle on ne pourra pas avancer ou bien on sera rejeté en arrière? Pareilles gens, comme dit le proverbe, ne seront jamais de force à prendre une ville. Eh bien! mon ami, dès que nous aurons forcé le retranchement que tu dis, nous aurons triomphé du plus grand obstacle, les autres étant plus faibles et plus faciles à vaincre.

THÉÉTÈTE. C'est parler à merveille.

L'ÉTRANGER. Prenons donc, comme nous venons de le dire, le discours et l'opinion, afin de nous expliquer plus clairement sur la question de savoir si le non-être les atteint, ou s'ils sont tous deux absolument vrais et si jamais ni l'un ni l'autre ne sont faux.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Bien.

L'ÉTRANGER. Eh bien, examinons à leur tour les noms, comme nous avons fait les genres et les lettres, car c'est par là que nous trouverons ce que nous cherchons maintenant.

THÉÉTÈTE. Que faut-il donc considérer dans les noms?

L'ÉTRANGER. S'ils s'accordent les uns avec les autres ou s'ils ne s'accordent pas; si les uns le peuvent, si les autres ne le peuvent pas.

THÉÉTÈTE. Évidemment les uns le peuvent, les autres ne le peuvent pas.

L'ÉTRANGER. Tu veux dire probablement que les uns prononcés de suite et signifiant quelque chose s'accordent, et que les autres, insignifiants dans leur connexion, ne s'accordent pas.

THÉÉTÈTE. Comment l'entends-tu?

L'ÉTRANGER. Comme je supposais que tu l'entendais dans ta réponse, qui est conforme à mon opinion. En effet, nous avons deux espèces de signes pour représenter l'être par la voix.

THÉÉTÈTE. Quels signes?

L'ÉTRANGER. Ceux qu'on appelle des noms et ceux qu'on appelle des verbes.

THÉÉTÈTE. Explique les uns et les autres.

L'ÉTRANGER. Le signe qui représente une action, nous l'appelons verbe.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Et nom, le signe de la voix qui s'applique à celui qui fait l'action.

THÉÉTÈTE. Certainement.

L'ÉTRANGER. Ainsi des noms seuls, prononcés de suite, ne composent pas un discours; de même des verbes prononcés séparément des noms.

THÉÉTÈTE. Je ne comprenais pas cela.

L'ÉTRANGER. Il est clair alors que dans ton aveu tu pensais à autre chose, puisque j'entendais cela même, à sa-

Digitized by Google

voir que des mots prononcés ainsi de suite ne sont point un discours.

THÉÉTÈTE. Comment?

L'ÉTRANGER. Par exemple, *marche*, *court*, *dort*, et les autres verbes qui expriment des actions; quand même on les prononcerait tous à la suite, on ne formerait pas plus pour cela un discours.

THÉÉTÈTE. Comment, en effet, former un discours!

L'ÉTRANGER. De même lorsqu'on dit *lion*, *cerf*, *cheval*, et tous les noms par lesquels on désigne ceux qui font les actions, on ne compose pas encore un discours au moyen d'une pareille suite : car les mots de cette espèce comme ceux de l'autre ne représentent ni action ni inaction, ni existence de ce qui est ou de ce qui n'est pas, avant que les verbes se soient mêlés avec les noms; c'est alors qu'ils s'accordent, et il en résulte aussitôt un discours, la première combinaison, le premier et le plus petit des discours.

THÉÉTÈTE. Comment l'entends-tu?

L'ÉTRANGER. Lorsqu'on dit : *Un homme apprend*, penses-tu que ce soit là le premier et le plus petit discours?

THÉÉTÈTE. Je le pense.

L'ÉTRANGER. Car il exprime alors ce qui est, ou ce qui devient, ou ce qui a été, ou ce qui sera; et il ne nomme pas seulement, mais il détermine quelque chose en combinant les verbes avec les noms : c'est pourquoi nous appelons cela parler et non pas nommer simplement, et c'est à une pareille combinaison que nous donnons le nom de discours.

THÉÉTÈTE. Et avec justesse.

L'ÉTRANGER. Ainsi, comme il y a des choses qui s'accordent entre elles et d'autres qui ne s'accordent pas, de même il y a des signes de la voix qui ne s'accordent pas, et d'autres qui, en s'accordant, font un discours.

THÉÉTÈTE. Tout à fait.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Encore une petite réflexion.

THÉÉTÈTE. Laquelle?

L'ÉTRANGER. Il faut qu'un discours, lorsqu'il est, soit un discours de quelque chose, puisqu'il est impossible qu'il le soit de rien.

THÉÉTÈTE. Il est comme tu dis.

L'ÉTRANGER. Faut-il encore qu'il ait une certaine qualité?

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Portons notre attention sur nous-mêmes.

THÉÉTÈTE. Soit.

L'ÉTRANGER. Je vais te faire un discours en unissant une chose à une action au moyen d'un nom et d'un verbe; pour toi, tâche de me dire de quoi c'est le discours.

THÉÉTÈTE. Je ferai mes efforts pour cela.

L'ÉTRANGER. *Théétète est assis;* certes ce n'est pas là un long discours.

THÉÉTÈTE. Non, il est d'une longueur raisonnable.

L'ÉTRANGER. C'est à toi à me dire sur quoi et de quoi c'est le discours.

THÉÉTÈTE. Évidemment sur moi et de moi.

L'ÉTRANGER. Et celui-ci?

THÉÉTÈTE. Lequel?

L'ÉTRANGER. *Théétète*, à qui je parle en ce moment, *vole.*

THÉÉTÈTE. Et celui-ci encore, tout le monde en conviendra, est sur moi et parle de moi.

L'ÉTRANGER. Or nous disons que chacun de ces discours doit avoir une certaine qualité.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Et comment faut-il qualifier l'un et l'autre?

THÉÉTÈTE. L'un de faux, l'autre de vrai.

L'ÉTRANGER. Le vrai dit sur ton compte ce qui est comme étant.

THÉÉTÈTE. Assurément.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Le faux dit autre chose que ce qui est.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Il dit ce qui n'est pas comme étant.

THÉÉTÈTE. A peu près.

L'ÉTRANGER. Ce qui est autre que ce qui est sur ton compte : car nous avons dit que chaque chose avait beaucoup d'être et beaucoup de non-être.

THÉÉTÈTE. Certainement.

L'ÉTRANGER. Quant au second discours que j'ai prononcé sur ton compte, avons-nous dit encore, d'après la définition que nous avons donnée du discours, il est d'abord de toute nécessité le plus court possible.

THÉÉTÈTE. Nous venons d'en convenir.

L'ÉTRANGER. Ensuite il parle de quelque chose.

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. Et si ce n'est de toi, ce n'est pas du moins de quelqu'un d'autre.

THÉÉTÈTE. Comment en parlerait-il !

L'ÉTRANGER. Mais si ce n'était de rien, il cesserait absolument d'être un discours ; car nous avons démontré qu'il était impossible qu'un discours fût le discours de rien.

THÉÉTÈTE. Rien n'est plus juste.

L'ÉTRANGER. Or, ce qui est autre étant affirmé de toi comme le même, et ce qui n'est pas comme étant, un pareil assemblage de noms et de verbes me paraît faire réellement et véritablement un discours faux.

THÉÉTÈTE. Rien n'est plus vrai.

L'ÉTRANGER. Et la pensée, l'opinion et l'imagination, n'est-il pas évident que ces genres deviennent faux ou vrais dans nos ames[1] ?

THÉÉTÈTE. Comment ?

1 Il faut se rappeler que Platon entend par genres les différentes formes de l'existence ; la pensée, l'opinion, l'imagination sont les formes de l'ame elle-même. J'ai quelquefois traduit γένος par forme, mais j'ai presque toujours employé le mot genre, parcequ'il est plus conforme à la langue platonicienne, tandis que l'autre appartient à celle d'Aristote.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Tu le comprendras plus facilement lorsque tu auras d'abord saisi en quoi consistent ces diverses choses, et en quoi elles diffèrent les unes des autres.

THÉÉTÈTE. Montre seulement.

L'ÉTRANGER. La pensée est la même chose que le discours; sauf que, le dialogue que l'âme a intérieurement avec elle-même sans le secours de la voix, nous l'avons appelé cela même, savoir : la pensée.

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. Mais le courant qui vient de l'âme et traverse la bouche avec des sons a été nommé discours.

THÉÉTÈTE. C'est vrai.

L'ÉTRANGER. Et nous savons ce qui est dans le discours.

THÉÉTÈTE. Quoi?

L'ÉTRANGER. L'affirmation et la négation.

THÉÉTÈTE. Nous le savons.

L'ÉTRANGER. Quand donc cela se fait en silence dans l'ame par le moyen de la pensée, pourrais-tu l'appeler autrement qu'opinion?

THÉÉTÈTE. Et comment le pourrais-je!

L'ÉTRANGER. Mais lorsque l'ame se trouve dans un pareil état, non par le moyen de la pensée, mais par celui de la sensation, est-il possible de lui donner un autre nom plus convenable que celui d'imagination?

THÉÉTÈTE. Non, aucun autre.

L'ÉTRANGER. Ainsi, puisque nous avons vu que le discours était vrai ou faux, que la pensée était un dialogue de l'ame avec elle-même, l'opinion un résultat de la pensée, enfin l'imagination un mélange de sensation et d'opinion, il faut que quelques unes de ces choses qui ont du rapport avec le discours soient quelquefois fausses.

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Remarques-tu que nous avons trouvé le faux dans l'opinion et le discours plus tôt que nous l'espérions, lorsque tout à l'heure nous craignions de nous imposer une tâche sans fin en faisant cette recherche?

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Je m'en aperçois.

L'ÉTRANGER. Ne nous laissons donc pas décourager pour le reste ; après avoir trouvé cela, rappelons-nous nos divisions par espèces que nous avons faites précédemment.

THÉÉTÈTE. Lesquelles ?

L'ÉTRANGER. Nous avons divisé l'art de faire des simulacres en deux espèces, savoir : l'art de faire des images et celui de créer des fantômes.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Et nous disions que nous ne savions dans laquelle de ces espèces il fallait placer le sophiste.

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. Et, au milieu de cette incertitude nous avons vu les ténèbres s'épaissir encore lorsque nous avons rencontré ce principe controversé par tout le monde, qu'il n'y avait absolument ni image, ni simulacre, ni fantôme, parceque le faux n'existait en aucune manière, en aucun temps et en aucune chose.

THÉÉTÈTE. Tu dis vrai.

L'ÉTRANGER. Or, à présent, puisque nous avons vu qu'il y avait un discours faux et une opinion fausse, il est possible qu'il y ait des imitations des êtres et que cette disposition fasse naître un art de tromper.

THÉÉTÈTE. Cela est possible.

L'ÉTRANGER. De plus, nous sommes convenus précédemment que le sophiste appartenait à l'une des espèces dont il s'agit.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Divisons donc en deux l'espèce en question, et, dans cette division, tâchons de suivre toujours la partie qui se trouve à droite, et de nous attacher aux rapports communs qu'elle a avec le sophiste, jusqu'à ce que, après avoir dépouillé celui-ci de tout ce qu'il offre de commun avec elle, nous ne lui ayons laissé que sa propre nature pour la montrer d'abord à nous-mêmes, et en-

Digitized by Google

suite à ceux dont le genre d'esprit s'accorde le mieux avec cette méthode,

THÉÉTÈTE. Fort bien.

L'ÉTRANGER. N'avons-nous pas commencé par diviser l'art de faire et l'art d'acquérir ?

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Et notre homme ne nous est-il pas apparu dans l'art d'acquérir, qui comprend la chasse, le combat, le trafic et quelques espèces semblables ?

THÉÉTÈTE. Sans doute ?

L'ÉTRANGER. Or maintenant, puisqu'il est renfermé dans l'art d'imiter, il faut évidemment diviser en deux l'art de faire : car imiter, c'est faire des simulacres, disons-nous, et non les choses elles-mêmes; n'est-il pas vrai ?

THÉÉTÈTE. Tout à fait.

L'ÉTRANGER. D'abord dans l'art de faire distinguons deux espèces.

THÉÉTÈTE. Lesquelles ?

L'ÉTRANGER. L'une divine, l'autre humaine.

THÉÉTÈTE. Je ne te comprends pas encore.

L'ÉTRANGER. Si nous nous souvenons de ce que nous avons dit au commencement, nous avons appelé l'art de faire en général une puissance, qui devient pour ce qui n'est pas d'abord une cause d'être ensuite.

THÉÉTÈTE. Nous nous en souvenons.

L'ÉTRANGER. Tous les êtres animés et mortels, toutes les plantes qui naissent sur la terre, soit de semences, soit de racines; tous les corps inanimés, fusibles et infusibles, qui se forment dans le sein de la terre, dirons-nous que c'est un autre qu'un dieu créateur qui les fait passer du non-être à l'être, ou bien faut-il penser et dire avec le vulgaire...

THÉÉTÈTE. Quoi ?

L'ÉTRANGER. Que c'est la nature qui les produit en vertu d'une cause mécanique et dépourvue d'intelligence,

Digitized by Google

ou dirons-nous que c'est avec une raison et une science divine qui vient d'un dieu?

THÉÉTÈTE. Pour moi, peut-être à cause de mon âge, je flotte souvent entre les deux opinions; mais à présent que je t'observe et que je te crois persuadé que c'est un dieu qui fait tout cela, je me range aussi à ce sentiment.

L'ÉTRANGER. A la bonne heure, Théétète. Mais si je pensais que dans la suite tu embrassasses avec d'autres le sentiment contraire, dès à présent j'entreprendrais de te faire tomber d'accord avec moi à l'aide du raisonnement en forçant ta conviction; mais, comme je sais que ton naturel te porte sans mes arguments à adopter la doctrine vers laquelle tu dis être entraîné en ce moment, je renoncerai à te convaincre : car ce serait perdre du temps. J'établirai donc que les productions qu'on appelle naturelles sont l'œuvre d'un art divin, et que les choses composées par les hommes au moyen des premières sont l'effet d'un art humain, et que, par conséquent, il y a deux espèces d'art de faire, l'une humaine, l'autre divine.

THÉÉTÈTE. Bien.

L'ÉTRANGER. Divise à leur tour en deux chacune de ces deux espèces.

THÉÉTÈTE. Comment?

L'ÉTRANGER. Comme tu as divisé l'art de faire en général suivant la largeur, divise-le maintenant suivant la longueur.

THÉÉTÈTE. Soit.

L'ÉTRANGER. De cette manière tu obtiendras en tout quatre parties, deux relatives à nous ou les arts humains, et deux relatives aux dieux ou les arts divins.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Ces arts étant divisés dans un autre sens, chaque division fournit une partie, qui est l'art de faire les choses mêmes, et ce qu'on peut, avec assez de justesse, appeler l'art de faire des simulacres; et, sous ce rapport, l'art de faire se trouve de nouveau partagé en deux espèces.

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Dis ce que comprend chacune d'elles.

L'ÉTRANGER. Nous et les autres animaux, et les éléments dont ils ont été formés, le feu, l'eau, et ceux de ce genre; toutes ces choses nous les reconnaissons pour les productions d'un dieu, ou comment les regardons-nous?

THÉÉTÈTE. De cette manière.

L'ÉTRANGER. Or, toutes ces choses ont aussi leurs simulacres, qui ne sont pas elles-mêmes, et sont l'œuvre d'un art démoniaque.

THÉÉTÈTE. Quels simulacres?

L'ÉTRANGER. Ceux qui nous apparaissent dans les songes ou dans le jour, et que nous nommons fantômes naturels, comme les ombres lorsqu'il se fait un obscurcissement dans le feu, et comme l'image réfléchie lorsque la lumière propre à l'œil et la lumière étrangère se réunissent sur une surface brillante et polie de manière à s'identifier, et produisent une forme qui cause une impression contraire à la vision ordinaire [1].

THÉÉTÈTE. Il y a donc deux choses dans la production divine, l'objet lui-même et l'image qui l'accompagne.

L'ÉTRANGER. Et notre art, à nous, ne dirons-nous pas qu'il fait une maison au moyen de l'architecture et une autre au moyen de la peinture, qui transforme le réveil en une espèce de songe humain?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. Ainsi tous les ouvrages de notre puissance productrice sont de deux sortes : la chose elle-même, qui se rapporte à l'art de faire les choses; et le simulacre, qui se rapporte à l'art de faire les simulacres.

THÉÉTÈTE. Maintenant je comprends mieux, et dans l'art de faire j'établis deux divisions : dans l'une, je place

1 C'est encore la théorie de la vision de Platon, fondée sur l'hypothèse de deux courants de lumière, comme on l'a déjà vu dans le *Théétète*. Il s'agit de plus ici de l'image renversée qu'on aperçoit dans un miroir concave.

Digitized by Google

l'art divin et l'art humain; dans l'autre, l'art de produire des choses et l'art de produire des ressemblances.

L'ÉTRANGER. Rappelons-nous que l'art de faire des simulacres devait contenir deux espèces, l'art de créer des images et l'art de créer des fantômes, si le faux était réellement du faux et paraissait être quelque chose d'existant.

THÉÉTÈTE. Il est vrai.

L'ÉTRANGER. Nous l'avons reconnu, et pour cela nous compterons sans difficulté deux espèces.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Partageons, à son tour, en deux l'art de créer des fantômes.

THÉÉTÈTE. Comment?

L'ÉTRANGER. En y distinguant le fantôme que l'on crée au moyen d'instruments, et celui que l'on produit en se prenant soi-même pour instrument.

THÉÉTÈTE. Que veux-tu dire?

L'ÉTRANGER. Lorsque quelqu'un se sert de son propre corps ou de sa voix pour contrefaire ta figure ou ta voix, à mon avis, du moins, cette partie de la fantasmagorie a été généralement appelée imitation.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Reconnaissons donc cette partie et appelons-la mimique; quant à l'autre, pour plus de commodité, nous la mettrons de côté en laissant à un autre le soin de la réduire à l'unité et de lui donner un nom convenable.

THÉÉTÈTE. Soit, admettons l'une et négligeons l'autre.

L'ÉTRANGER. Et cette partie, Théétète, il faut encore la regarder comme double, et voici pourquoi; fais attention.

THÉÉTÈTE. Parle.

L'ÉTRANGER. Parmi les imitateurs, les uns font avec connaissance ce qu'ils imitent, les autres sans connaissance. Or quelle division plus importante établirons-nous que celle de l'ignorance et de la connaissance?

Digitized by Google

THÉÉTÈTE. Aucune.

L'ÉTRANGER. Par conséquent, l'imitation dont nous parlions tout à l'heure est celle qui se fait avec connaissance ; car on imitera ta figure parcequ'on te connaît.

THÉÉTÈTE. Sans contredit.

L'ÉTRANGER. Que dirons-nous de l'imitation de la justice et des vertus en général ? N'est-ce pas sans connaître la vertu, mais en s'en faisant une opinion, que beaucoup de gens entreprennent et s'efforcent de paraître posséder ce qu'ils prennent pour elle, en l'imitant le mieux possible dans leurs actions et dans leurs discours ?

THÉÉTÈTE. Et il y en a un très grand nombre.

L'ÉTRANGER. Est-ce que tous échouent dans leurs efforts à paraître justes, quoiqu'ils ne le soient nullement; ou est-ce tout le contraire ?

THÉÉTÈTE. Tout le contraire.

L'ÉTRANGER. Il faut donc, je pense, mettre une différence entre l'un de ces imitateurs et l'autre, entre celui qui ignore et celui qui connaît l'objet qu'il imite.

THÉÉTÈTE. Oui.

L'ÉTRANGER. Mais où prendre un nom qui convienne à l'un et à l'autre ? Évidemment cela n'est pas facile à voir, parceque, selon toute apparence, ceux qui nous ont précédés ont condamné anciennement la division des genres en espèces et l'ont fait sans réflexion, de manière que personne n'entreprenait de diviser; de là il est résulté que nous n'avons pas une grande abondance de mots. Cependant, dût notre invention passer pour téméraire : pour mieux distinguer, nous appellerons l'imitation fondée sur l'opinion imitation selon l'opinion ; et celle qui est fondée sur la science imitation selon la science.

THÉÉTÈTE. Soit.

L'ÉTRANGER. Nous n'avons besoin que de l'une de ces imitations : car nous avons vu que le sophiste n'avait pas une science réelle, mais seulement une apparente.

THÉÉTÈTE. Oui, vraiment.

Digitized by Google

L'ÉTRANGER. Eh bien ! examinons l'imitateur selon l'opinion comme un morceau de fer, pour voir s'il est d'une seule pièce ou de deux.

THÉÉTÈTE. Examinons-le.

L'ÉTRANGER. Il est composé, et même beaucoup : il renferme d'abord le sot, qui croit savoir ce dont il se fait une opinion ; ensuite l'autre espèce, qui, par la versatilité de ses discours, montre assez qu'elle soupçonne et craint beaucoup d'ignorer ce qu'elle se donne l'air de savoir vis-à-vis des autres.

THÉÉTÈTE. Il y a sans doute des gens de l'une et de l'autre espèce dont tu parles.

L'ÉTRANGER. Appellerons-nous donc les uns imitateurs simples, les autres imitateurs ironiques ?

THÉÉTÈTE. Et avec raison.

L'ÉTRANGER. Mais cette dernière espèce, dirons-nous qu'elle est simple, ou double ?

THÉÉTÈTE. Vois toi-même.

L'ÉTRANGER. Je vois, et je la trouve double : je remarque que l'une est capable de faire de l'ironie en public et dans de longs discours adressés à la multitude ; que l'autre, en particulier et par de courtes interrogations, force son interlocuteur à se contredire lui-même.

THÉÉTÈTE. Rien n'est plus vrai.

L'ÉTRANGER. Comment nommerons-nous l'homme aux longs discours, politique ou harangueur du peuple ?

THÉÉTÈTE. Harangueur du peuple.

L'ÉTRANGER. Et l'autre, que dirons-nous qu'il est, sage ou sophiste ?

THÉÉTÈTE. Pour sage, cela est impossible, puisque nous ne lui avons pas reconnu de science ; mais, imitateur du sage, il prendra évidemment un nom qui dérive de celui-ci : et maintenant je comprends à peu près que c'est là l'homme qu'il faut appeler véritablement le sophiste, tel qu'il est en effet.

L'ÉTRANGER. Et maintenant ne faut-il pas comme pré-

Digitized by Google

cédemment faire une chaîne des noms du sophiste en les entrelaçant depuis le dernier jusqu'au premier ?

THÉÉTÈTE. Sans doute.

L'ÉTRANGER. L'art de mettre en contradiction, compris dans celui de faire de l'ironie, qui dépend de celui de se faire une opinion, qui vient de l'art d'imiter, lequel, à son tour, vient de l'art de créer des fantômes, compris dans celui de faire des simulacres, non pas l'art divin, mais l'art humain de faire des prestiges à l'aide des discours : celui qui dira que tels sont *la race et le sang* [1] du vrai sophiste, parlera, ce me semble, avec la plus grande justesse.

THÉÉTÈTE. Tout à fait.

1 HOMÈRE, *Iliade*, liv. VI, v. 211.

FIN DU SOPHISTE.

Digitized by Google

Digitized by Google

ARGUMENT DU PARMÉNIDE.

Pendant que les Athéniens célébraient les grandes Panathénées, Parménide et son disciple Zénon firent un voyage à Athènes pour participer au culte rendu à la déesse et pour faire connaître aux Athéniens la philosophie éléatique. Ils logèrent dans le Céramique, hors de la ville, et appelèrent à eux tous ceux qui s'intéressaient aux questions les plus hautes et les plus difficiles de la philosophie. Socrate se rendit à leur invitation avec plusieurs autres Athéniens. Alors Zénon se mit à leur lire son ouvrage, dans lequel il montrait combien d'absurdités entraînait l'hypothèse de la pluralité absolue. Les partisans de cette doctrine se moquaient de celle de Parménide, qui prétendait que tout ce qui existe est un, et ils disaient que, si tout est un, Parménide ne diffère pas de Zénon, une pierre est une trirème, la vérité et la vertu se confondent avec le vice et l'erreur; et ils faisaient une infinité d'objections de ce genre. Zénon, voulant de son propre chef soutenir et défendre les opinions de son maître, composa un livre où il démontrait que, si l'on suppose que tout ce qui existe est multiple et n'a point d'unité, on est conduit à des absurdités aussi grandes et aussi nombreuses. Il montrait que, si tout diffère, tout se ressemble par cela même que tout diffère; que le mouvement et la pensée sont impossibles là où il y a des éléments infinis d'espace, de temps, de sensation à parcourir et à synthétiser: en un mot, que la destruction de l'unité entraîne la destruction de tout ordre et produit la confusion universelle. En effet, si l'esprit humain est dépourvu de la notion d'unité, et si la nature est privée de toute force attractive et unifiante, il n'y a pas une seule chose réelle ni une seule proposition possible; bien plus, s'il n'y a pas une unité supérieure qui coordonne la nature et l'humanité, c'en est fait de l'harmonie qui règne entre ces deux êtres si profondément distincts. Ainsi Zénon réfuta les partisans de la pluralité, et les força de tourner leurs regards vers l'unité et vers la doctrine de son maître.

Lorsque Zénon eut fini la lecture de son ouvrage, Socrate voyant les conséquences absurdes qui découlaient de l'hypothèse de la pluralité, laissa le monde sensible, et de l'unité et de la multiplicité qui le gouvernent il passa à la synthèse et à la division des notions intellectuelles, en disant qu'il ne voyait rien d'étonnant à ce que l'on démontrât qu'une même chose était semblable et dissemblable; qu'on pouvait la considérer sous différents rapports et lui trouver des caractères et des qualités différentes; que c'était ainsi qu'un homme était un et multiple, suivant qu'on le regardait comme faisant partie d'une collection d'hommes ou

Digitized by Google

comme formant une unité individuelle; que les choses sensibles participaient toutes à l'unité par l'idée qui constituait leur essence ou leur nature, et à la pluralité par les différentes parties qui composaient leur totalité; mais qu'il croyait digne d'un philosophe de chercher si la même chose avait lieu dans le monde intelligible, si la même notion était semblable et dissemblable, égale et inégale; car il voyait que, dans l'intelligence, les notions conservaient leur pureté et leur distinction, et que celle de ressemblance, par exemple, ne pouvait pas se mêler ni se confondre avec celle de dissemblance.

Après ce discours de Socrate, Parménide prit la parole, et il demanda à Socrate s'il admettait l'existence des notions absolues, ou s'il croyait à l'existence de certaines idées, comme celles de ressemblance et de dissemblance, de justice et de beauté. Socrate lui ayant répondu qu'il croyait à l'existence de ces idées-là, Parménide lui exprime ses doutes à cet égard, et cherche avec lui s'il y a des idées de toutes les choses qui existent, des plus basses comme des plus sublimes; comment les choses participent aux idées; et il agite profondément tous les problèmes auxquels donne lieu cette théorie. Il lui montre : 1° que l'idée doit être immatérielle, puisque les choses ne peuvent la recevoir ni en partie ni en totalité; 2° qu'elle ne peut être du même ordre ou du même genre que les choses, puisqu'elle aurait quelque chose de commun et perdrait son caractère absolu; 3° qu'elle n'est point une notion intellectuelle, mais une essence, parceque sans cela tout serait rempli de pensée et de connaissance; 4° qu'elle n'est point un modèle et une image en même temps, comme les pensées de l'ame, parcequ'il existerait une ressemblance entre elle et les choses, ce qui nécessiterait une nouvelle idée; 5° qu'elle n'est point directement intelligible pour nous, mais que c'est à l'occasion des choses ou de ses images que nous nous en formons des notions; 6° qu'elle ne représente pas et ne connaît pas les choses en elles-mêmes, parceque celles-ci n'ont pas un rapport direct avec elle, et que, par conséquent, elle les voit en soi-même; et cependant mieux que si elle les voyait en elles-mêmes.

Socrate, arrivé à cette hauteur, se trouble, et Parménide, voyant qu'il avait de la peine à le suivre, lui conseille, avant d'aborder ces problèmes difficiles, de s'exercer à la dialectique, afin d'avoir une méthode qui pût le diriger dans une route si obscure et semée de tant d'obstacles. Il lui dit que, s'il voulait vérifier quelque hypothèse touchant les existences, il devait d'abord poser la chose et la regarder comme existante et comme non-existante, et voir dans chacun de ces cas ce qui en résulte, ce qui n'en résulte pas, ce qui en résulte et n'en résulte pas à la fois; qu'il devait ensuite examiner la chose dans ses rapports avec elle-même, avec ce qui est autre, et dans leurs rapports réciproques; en sorte qu'il aurait en tout douze questions à résoudre pour l'existence de la chose, et douze autres pour la non-existence.

Digitized by Google

Socrate admire cette méthode, mais il en comprend en même temps toute la difficulté, et prie Zénon d'en faire l'application à quelque hypothèse. Zénon se récuse, parcequ'il regarde cette tâche comme au-dessus de ses forces, et il prie Parménide de s'en charger. Parménide, se laissant vaincre par sa prière, prend sa propre hypothèse, c'est-à-dire l'unité, et il la considère d'abord en elle-même ou d'une manière absolue; et, par une suite de négations, il montre qu'aucun des attributs de l'existence réelle ne saurait lui convenir: c'est cette première hypothèse que j'ai expliquée dans l'esquisse de la *Philosophie* de Platon.

Dans la deuxième hypothèse, Parménide considère l'unité en acte ou en rapport avec l'existence. Cette unité n'est autre chose que l'esprit; tel qu'il existe dans l'homme: et, en étudiant sa nature, on voit, en effet, qu'il est un et multiple à la fois, puisque sa substance demeure toujours une au milieu de la multitude de ses actes; qu'il a un commencement, un milieu et une fin, puisque chaque ame n'a pas toujours existé et n'existera pas toujours, et qu'il en est de même pour chaque proposition et chaque résolution qu'elle produit; qu'il revêt la forme spontanée et la forme réfléchie, puisqu'il pense d'abord sans savoir qu'il peut penser, par son énergie naturelle, et qu'il a la faculté de revenir sur ses pensées; qu'il existe en lui-même et en autre chose, puisqu'il pense par sa propre vertu et qu'il représente autre chose; qu'il est en repos et en mouvement, puisqu'il ne pense pas toujours et qu'il pense lorsqu'il le veut; qu'il renferme les rapports de l'identité et de la différence, de la ressemblance et de la dissemblance, de l'égalité et de l'inégalité avec lui-même et avec ce qui est autre; enfin qu'il existe dans le temps et renferme tous les attributs de l'existence réelle qui ne conviennent pas à l'unité absolue.

Dans la troisième hypothèse, on considère l'unité inférieure à l'être par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre. Cette unité est l'ame sensitive, évidemment inférieure à l'ame intelligente et libre, qui sent, qui juge et comprend. Dans cette hypothèse, on explique surtout comment l'unité passe d'une affection à une autre, de l'identité, par exemple, à la différence, du mouvement au repos, et, en général, d'un état à un autre état.

Dans la quatrième hypothèse, on considère ce qui est autre et participe à l'unité par rapport à lui-même et par rapport à l'unité: c'est-à-dire on examine les sensations, qui représentent dans l'ame ce qui est au dehors ou ce qui est autre. Or ce qui est au dehors, c'est d'abord le corps; ensuite dans le corps on trouve la monade matérielle, qui a de la ressemblance avec l'ame; et on peut l'envisager comme cette dernière unité, et voir qu'elle est douée des mêmes propriétés.

Dans la cinquième hypothèse, on considère ce qui est autre, et ne participe pas à l'unité, par rapport à lui-même et par rapport à l'unité. Il est évident qu'il s'agit ici de la matière dépouillée de son unité ou de

Digitized by Google

sa forme, et, par conséquent, privée de toutes les propriétés actives qui distinguent les véritables substances.

Dans ces quatre hypothèses, qui suivent la première, on examine toutes les espèces d'existences, et l'on voit qu'elles dépendent toutes de l'unité; dans les quatre suivantes, on dépouille l'unité de l'être, soit en partie, soit en totalité, et l'on examine ce qui arrive dans l'un et l'autre cas.

Ainsi dans la sixième hypothèse on cherche comment l'unité, si elle n'existe qu'en partie ou n'existe qu'en puissance, est, par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre. L'unité ou l'ame ne peut alors exister actuellement, puisqu'elle est supposée ne pas avoir ce genre d'existence; mais cela ne l'empêche pas d'avoir divers attributs, puisque ces attributs sont autre chose que l'être, et que rien n'empêche qu'ils se trouvent dans quelque chose qui n'existe qu'en puissance.

Dans la septième hypothèse, on cherche comment l'unité, si elle n'est pas du tout, est, par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre. Il est clair que, dans ce cas, elle ne peut avoir aucun des attributs essentiels de l'être, ni petitesse ni grandeur, ni égalité, ni ressemblance ni différence par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre.

Dans la huitième hypothèse, on cherche comment ce qui est autre, lorsqu'il est mis en regard de l'unité en puissance, est par rapport à lui-même et par rapport à l'unité. Si l'unité ou l'ame en puissance a des perceptions sans sensation et sans pensée, il en sera de même de ce qui est autre ou de la cause de ces perceptions, c'est-à-dire des choses extérieures, si l'unité n'y existe qu'en puissance. En effet, le corps ou la matière, puisqu'il n'a pas d'unité ou de forme substantielle pour contenir ou lier toutes ses parties, se composera d'une infinité de petites masses, qui se diviseront et se subdiviseront à l'infini, de manière qu'elles ne posséderont pas non plus les attributs essentiels de l'être.

Dans la neuvième hypothèse, on cherche comment ce qui est autre, lorsqu'il est mis en regard de l'unité qui n'existe pas du tout, est par rapport à lui-même et par rapport à ce qui est autre. Si l'on enlève entièrement l'unité à ce qui est autre, ou si l'on dépouille tout à fait la matière de sa forme substantielle, les phénomènes ne seront plus même possibles, car, là où il n'y a pas de cause productrice, il est impossible de concevoir un effet quelconque.

Telle est l'explication sommaire des neuf hypothèses; elle demanderait de plus grands développements, mais ils dépasseraient les bornes d'un argument; je ne puis donc que renvoyer à l'ouvrage spécial que j'ai composé sur le *Parménide**, où l'on trouvera tous les éclaircissements nécessaires pour entrer dans l'intelligence de ce dialogue, qui, comme on le voit, traite de l'existence universelle, en comprend toutes les variétés et en dévoile toutes les profondeurs.

* Le *Parménide* traduit et expliqué, chez Brockhaus et Avenarius, 69, rue Richelieu.

Digitized by Google

PARMÉNIDE

OU

DES IDÉES.

CÉPHALE, ADIMANTE, ANTIPHON, GLAUCON, PYTHODORE, SOCRATE, ZÉNON, PARMÉNIDE.

CÉPHALE raconte. Nous étions partis de Clazomène, notre patrie, pour nous rendre à Athènes; et lorsque nous y fûmes arrivés, nous rencontrâmes sur la place publique Adimante et Glaucon[1]; et Adimante, me prenant par la main : Salut, me dit-il, Céphale; si tu as besoin de quelque chose ici qu'il soit en notre pouvoir de te procurer, tu n'as qu'à parler.

Mais je suis venu précisément, lui répondis-je, pour vous faire une prière.

Quelle est-elle? reprit-il. Parle.

Je lui dis : Votre frère utérin, comment s'appelait-il? Je ne m'en souviens plus; il était encore enfant lorsque je vins de Clazomène ici pour la première fois, et il y a déjà bien long-temps de cela. Pour son père, à ce que je crois, il se nommait Pyrilampe.

1 Périctione, femme d'Ariston, eut de celui-ci Platon, Adimante et Glaucon, et de Pyrilampe elle eut Antiphon.

Digitized by Google

C'est juste, dit-il ; et mon frère s'appelle Antiphon. Mais quel est surtout ton but en me demandant cela ?

Mes concitoyens que tu vois ici, repris-je, sont passionnés pour la philosophie; ils ont appris par ouï-dire qu'Antiphon avait beaucoup fréquenté Pythodore, ami de Zénon, et qu'il se rappelle, après avoir souvent écouté Pythodore, l'entretien qu'eurent un jour ensemble Socrate, Zénon et Parménide.

Tu ne te trompes pas, dit-il.

C'est, continuai-je, cet entretien que nous désirons connaître.

Il n'est point difficile de te satisfaire, répondit-il. Mon frère était alors jeune, et il l'a étudié avec beaucoup de soin ; car, aujourd'hui du moins, à l'exemple de son grand-père, qui porte le même nom que lui, il s'occupe beaucoup d'équitation ; mais, s'il le faut, allons le trouver : il ne fait que de quitter ce lieu ; il habite ici près dans Mélite [1].

A ces mots, nous nous mîmes en marche, et nous trouvâmes Antiphon chez lui, au moment où il donnait un mors à arranger à un ouvrier qui travaille le fer. Lorsqu'il fut débarrassé de cet homme, et que ses frères lui eurent fait connaître l'objet de notre visite, il me reconnut pour m'avoir vu à mon premier voyage, et me salua en m'embrassant. Nous le priâmes de nous exposer l'entretien. Il fit d'abord quelques difficultés ; c'était, disait-il, une grande tâche ; cependant il consentit ensuite à nous satisfaire.

Antiphon nous rapporta donc, selon Pythodore, que Zénon et Parménide étaient venus autrefois aux grandes Panathénées [2] ; que Parménide était fort vieux, avait la tête toute blanche, une physionomie belle et vénérable, et environ soixante-cinq ans; que Zénon, alors âgé de

1 Mélite, bourg de la tribu Cécropide.

2 Ce voyage eut lieu vers la 80e ou 81e olympiade, ou 460 ou 455 ans avant J.-C.

Digitized by Google

près de quarante ans, était d'une grande taille, avait un extérieur agréable ; et passait pour le bien-aimé de Parménide; qu'ils avaient logé chez Pythodore, hors de la ville ; dans le Céramique, où s'était rendu Socrate ; accompagné de plusieurs autres, tous curieux d'entendre la lecture des écrits de Zénon, que ces deux philosophes avaient alors apportés pour la première fois ; que Socrate était fort jeune à cette époque [1] ; que Zénon lui-même s'était mis à leur en faire la lecture ; que Parménide se trouvait par hasard occupé au dehors, et que Pythodore ajoutait qu'il ne restait plus que fort peu de chose à lire lorsqu'il entra lui-même accompagné de Parménide et d'Aristote, qui fut depuis l'un des Trente ; qu'il n'avait par conséquent entendu qu'une faible partie de l'ouvrage ; mais que Zénon le lui avait fait connaître auparavant.

Socrate, continuait Antiphon, ayant écouté Zénon ; le pria de relire la première hypothèse du premier chapitre ; et après cette lecture il lui avait dit : Zénon, comment l'entends-tu ? Si ce qui existe est multiple, il faut qu'il soit semblable et dissemblable ; mais cela est impossible : car ce qui est dissemblable ne peut être semblable, et ce qui est semblable ne peut être dissemblable. Ne penses-tu pas ainsi ?

Sans doute, répondit Zénon.

Or, s'il est impossible que ce qui est dissemblable soit semblable, et que ce qui est semblable soit dissemblable, il est impossible qu'il soit multiple : car s'il l'était, il en résulterait une chose impossible. Est-ce là ce que tu as en vue dans tes écrits, et ne tendent-ils qu'à réfuter ce que l'on dit ordinairement, et à prouver que la pluralité n'existe pas?

1 Socrate était né 469 ans avant J.-C.; il avait donc alors tout au plus quinze ans, et, pour croire qu'il ait été si jeune en état d'avoir un entretien qui roule sur les questions les plus hautes de la philosophie, il faut se prêter un peu à la supposition de Platon, ou accorder à son maître un génie très précoce en philosophie, semblable à celui de Pascal dans les sciences mathématiques.

Digitized by Google

Crois-tu que chacun de tes chapitres soit une preuve de cette proposition, et que tu en as fourni autant de preuves que tu as écrit de chapitres pour montrer que la pluralité n'existe pas? Est-ce là ce que tu penses, ou ne t'ai-je pas bien compris?

Non, répondit Zénon; mais tu as parfaitement saisi le but de tout mon ouvrage.

Parménide, reprit Socrate, je vois que Zénon ne cherche pas seulement à s'unir à toi par les moyens ordinaires de l'amitié, mais encore à la faveur de son ouvrage, car il a écrit en quelque sorte la même chose que toi; mais à l'aide d'un changement il tâche de nous donner le change, en ayant l'air de dire quelque autre chose. En effet, d'un côté tu soutiens dans tes poèmes que tout est un, et tu en donnes de belles et de solides preuves; de l'autre, Zénon soutient que rien n'est multiple, et à son tour il en donne des preuves nombreuses et imposantes. Ainsi, tandis que l'un affirme l'unité, et que l'autre nie la pluralité, et que tous deux vous vous exprimez de façon à faire croire que vous ne dites point la même chose, quoique ce que vous dites soit à peu près la même chose, vos discours ont l'air de s'élever au-dessus de notre intelligence.

Il est vrai, répondit Zénon; cependant tu n'entres pas entièrement dans la véritable pensée de mon ouvrage, quoique, semblable aux chiennes de Laconie, tu coures bien après le sens des paroles, et que tu en fasses une exacte recherche; car d'abord, ce que tu n'as point vu, c'est que je n'ai pas tant de prétention pour mon ouvrage[1],

1 En effet, Parménide, dans ses poèmes, considérait l'unité existante comme distincte de la pluralité des phénomènes qui en émanent, et Zénon, dans ses ouvrages en prose, s'attachait à réfuter l'empirisme ionien et à montrer que la pluralité seule, sévèrement interrogée, entraîne autant et plus de conséquences absurdes que l'unité absolue; en sorte que c'était indirectement qu'il ramenait ses adversaires à la doctrine de son maître, en même temps qu'il la défendait et mettait en lumière.

Digitized by Google

et qu'en le composant dans le but que tu supposes, je ne fais point un mystère de ce qu'il renferme, comme si c'était une œuvre bien remarquable ; mais il est un point accidentel où tu ne t'es pas trompé, c'est qu'il est vrai que cet ouvrage est une défense de la doctrine de Parménide contre ceux qui l'attaquent par des plaisanteries, en prétendant que si tout est un il en résulte une foule de conséquences ridicules et contradictoires. C'est pourquoi cet écrit répond à ceux qui disent que tout est multiple, et leur fait les mêmes objections et en plus grand nombre pour leur prouver que l'hypothèse de la pluralité entraîne encore plus de conséquences ridicules si quelqu'un l'examine suffisamment. C'est une semblable dispute qui, dans ma jeunesse, m'a fait composer cet écrit ; et quelqu'un me l'a dérobé, de manière que je n'ai pas eu lieu de délibérer s'il fallait le publier ou non. Ce qui te trompe donc, Socrate, c'est que tu crois que je n'ai point écrit cet ouvrage dans ma jeunesse par amour pour la dispute, mais par ambition dans un âge avancé ; et cependant, comme je l'ai dit, tu n'as pas mal conjecturé.

Je reçois, dit Socrate, cette explication, et je crois que la chose est ainsi que tu l'affirmes. Mais, dis-moi, ne penses-tu pas qu'il y ait une idée absolue de ressemblance et une autre contraire à celle-ci, qui est l'idée de dissemblance ; que c'est à ces deux idées que nous participons[1], toi, moi et les autres choses que nous appelons multiples ; que celles qui participent à la ressemblance deviennent semblables au degré et de la manière suivant laquelle elles y participent, et que celles qui participent à la dissem-

1 L'expression de participer, μετέχειν, n'est point une métaphore poétique, comme le prétend Aristote ; elle est très juste pour représenter l'existence imparfaite et relative, qui ne possède pas essentiellement ce qui la distingue et la qualifie. Ainsi l'homme est un être éminemment raisonnable ; et cependant la raison existe si peu absolument pour lui, qu'elle s'éclipse quelquefois et qu'elle éprouve sans cesse des défaillances qui se révèlent assez dans ses erreurs perpétuelles.

Digitized by Google

blance deviennent dissemblables, et que celles qui participent à l'une et à l'autre idée ont l'une et l'autre qualité? Or, si toutes les choses participent à ces deux idées contraires, et par cette double participation sont semblables et dissemblables les unes aux autres, qu'y a-t-il là d'étonnant? Mais si quelqu'un démontrait que ce qui est semblable est dissemblable et que ce qui est dissemblable est semblable, c'est là ce qui me paraîtrait prodigieux; tandis que s'il démontre que ce qui participe à ces deux idées reçoit l'une et l'autre qualité, pour moi, du moins, Zénon, je ne vois là rien d'absurde, ni s'il démontre que tout est un par sa participation à l'unité, et que ce même tout est multiple par sa participation à la multiplicité; au lieu que s'il démontre que ce qui est un est multiple et que ce qui est multiple est un, c'est là ce qui me surprendra. Il en est de même de toutes les idées; et si quelqu'un démontre que les genres et les espèces renferment en eux-mêmes des propriétés contraires, il y aura lieu de s'étonner; mais s'il démontre que je suis à la fois un et multiple, qu'y aura-t-il d'étonnant? Lorsqu'il voudra prouver la pluralité de ma personne, il dira qu'autre est ce qui est à ma droite, autre ce qui est à ma gauche; qu'autre est ce qui est devant, autre ce qui est derrière, et que pareillement autre est ce qui est en haut et en bas, car je participe, il me semble, à la pluralité; mais lorsqu'il voudra prouver l'unité de ma personne, il dira que, de sept hommes que nous sommes, je suis un homme; et que je participe aussi à l'unité, de manière que l'une et l'autre démonstration sera vraie. Si quelqu'un entreprend donc de démontrer l'unité et la pluralité de choses telles que des pierres, du bois et d'autres semblables, nous dirons qu'il en démontre bien l'unité et la pluralité, mais qu'il ne démontre pas que l'unité soit multiple ni que la pluralité soit une, et qu'ainsi il n'avance rien d'extraordinaire, mais ce que tout le monde peut accorder. Au contraire, si quelqu'un commençait par distinguer et sé-

Digitized by Google

parer les idées absolues des choses dont je viens de parler, telles que la ressemblance et la dissemblance, l'unité et la pluralité, le repos et le mouvement, et toutes les autres idées pareilles, et qu'ensuite il démontrât qu'elles peuvent être mêlées les unes avec les autres et séparées les unes des autres, je serais frappé d'étonnement, Zénon; et je crois que tu as traité toutes ces questions avec beaucoup de force; mais, je te le répète, ce que j'admirerais encore davantage, ce serait si quelqu'un pouvait me montrer que cette difficulté, se trouvant impliquée sous toutes les formes dans les idées elles-mêmes, existe pour les choses purement intelligibles, comme vous avez montré qu'elle existe pour les choses visibles [1].

Pythodore me rapportait que pendant que Socrate fai-

1 Cette importante question est traitée dans le *Sophiste*, où Platon prouve que les genres et les idées peuvent être mêlés, mais non indistinctement. En effet, il n'y a pas d'opposition entre une idée et une autre, puisque l'être et l'unité se trouvent dans toutes, et que, s'il y en avait une seule qui fût en contradiction avec une autre, rien ne serait possible ni comme pensée ni comme chose; mais s'il n'y a pas d'opposition entre les idées, il y a de la différence entre elles, et ce sont ces différences auxquelles il faut avoir égard lorsqu'on cherche à connaître les combinaisons possibles. Ainsi dans l'ame toutes les pensées sont distinctes, parceque ce sont des actes; cependant elles existent dans la plus parfaite harmonie, et une vérité n'est pas opposée à une autre vérité; mais pour faire une proposition, on ne peut prendre au hasard et l'accoupler avec une autre : Un cercle est carré et Le crime est heureux seront toujours des propositions fausses et absurdes. Dans la nature aussi une réalité n'est pas opposée à une autre réalité, puisque l'homme renferme en quelque sorte toutes les forces élémentaires et qu'il forme le tout le plus harmonique qui existe; mais une force est obligée de limiter une autre force afin qu'une seule ne l'emporte pas sur toutes les autres. Ainsi le feu, s'il dominait seul, finirait par tout dévorer, et l'eau est nécessaire pour arrêter ses ravages. Quelquefois une espèce faible ou des individus de cette espèce sont sacrifiés à une espèce plus forte, afin qu'il y ait de la subordination et qu'une seule ne finisse pas par l'emporter en nombre sur toutes les autres et couvrir toute la terre. Il y a donc limitation, et non pas opposition entre les forces; le mal ne règne pas dans l'univers, et tous les désordres momentanés finissent toujours par aller dans l'ordre.

Digitized by Google

sait ce discours, il croyait de son côté que chaque point avait excité le dépit de Parménide et de Zénon, mais qu'ils lui avaient prêté la plus grande attention, et qu'ils s'étaient regardés fréquemment en souriant, comme s'ils étaient enchantés de Socrate ; et que, lorsqu'il eut fini de parler, Parménide lui avait dit : O Socrate, on doit admirer l'ardeur que tu montres pour la discussion ; mais, dis-moi, fais-tu toi-même la même distinction telle que tu l'exposes? D'un côté, certaines idées existent-elles séparément, et, de l'autre, séparément les choses qui en participent? Te semble-t-il que la ressemblance, distinguée de la ressemblance que nous avons nous-mêmes, soit quelque chose en elle-même, ainsi que l'unité et la pluralité et toutes les autres idées dont tu as entendu parler Zénon tout à l'heure?

Cela me paraît ainsi, répondit Socrate.

Penses-tu, continua Parménide, qu'il y ait aussi une idée absolue du juste, ainsi que du beau, du bon et de toutes les choses semblables?

Assurément, dit-il.

Quoi ! une idée de l'homme indépendante de nous et de tous ceux qui sont tels que nous? Une idée de l'homme, du feu et de l'eau ?

J'ai été souvent, Parménide, dans le doute à ce sujet, et je ne sais s'il faut m'exprimer à l'égard de ces dernières choses comme j'ai fait à l'égard des premières, ou s'il faut m'exprimer autrement.

Et à l'égard des objets, Socrate, qui peuvent paraître ridicules, tels qu'un poil, de la boue, une tache ou quelque autre objet très vil et très méprisable, doutes-tu s'il faut assurer ou non qu'il existe séparément une idée de chacune de ces choses, différente des choses mêmes qui tombent sous notre toucher?

Nullement, dit Socrate ; je crois à l'existence de ces choses que nous voyons, mais je crains qu'il ne soit trop absurde de penser qu'elles ont aussi leur idée. Cependant, j'ai été troublé quelquefois par la pensée qu'il en était de

Digitized by Google

même de tout; mais lorsque je m'y arrête, je l'abandonne de peur de m'engager dans une question frivole et sans fond, et de m'y perdre. Aussi, lorsque je l'ai laissée, je reviens aux objets dont je disais tout à l'heure qu'il y avait des idées, et ce sont eux qui occupent ma réflexion.

Socrate, reprit Parménide, tu es jeune encore, et la philosophie ne s'est pas encore emparée de toi, comme elle le fera sans doute, à mon avis, lorsque tu ne mépriseras aucune de ces choses; maintenant, à cause de ta jeunesse, tu fais encore attention à l'opinion des hommes. Dis-moi donc, penses-tu, comme tu l'as avancé, que certaines idées existent dont les choses qui en participent tirent leurs dénominations? Que, par exemple, celles qui participent à la ressemblance deviennent semblables, et que celles qui participent à la grandeur, à la beauté et à la justice, deviennent grandes, belles et justes?

J'en suis persuadé, dit Socrate.

Mais chaque chose qui participe à une idée participe-t-elle à la totalité ou à une partie de l'idée, ou hors ces deux modes de participation y en aurait-il quelque autre?

Comment y en aurait-il un autre!

Te semble-t-il que l'idée tout entière passe dans chaque objet de la multitude et conserve son unité, ou comment s'y trouve-t-elle?

En effet, Parménide, répondit Socrate, qu'est-ce qui empêche que l'idée n'y conserve l'unité!

Mais si elle est une et identique dans plusieurs objets séparés, elle y sera tout entière en même temps, et de cette manière elle sera séparée d'elle-même.

Nullement, dit Socrate. Ainsi, s'il fait jour, le jour étant un et identique existe en même temps dans plusieurs endroits, et il n'est pas pour cela séparé de lui-même; de même chaque idée est à la fois une et identique en tout.

J'aime, Socrate, ta manière de faire coexister en plusieurs endroits une unité identique. Par exemple, si l'on

Digitized by Google

couvre d'un voile plusieurs hommes, tu prétendras qu'il est un et tout entier sur plusieurs : n'est-ce pas là ce que tu veux dire ?

Peut-être, dit Socrate.

Le voile sera-t-il donc tout entier sur chaque homme, ou une partie seulement sera-t-elle sur un homme, et une autre partie sur un autre homme ?

Ce sera une partie seulement.

Alors, Socrate, les idées sont divisibles, et les objets qui participent à une idée participeront à une de ses parties; et l'idée ne sera plus tout entière dans chaque objet, mais une partie s'y trouvera seulement.

Du moins cela paraît ainsi.

Voudrais-tu soutenir, Socrate, que l'idée qui est une soit réellement divisée, et qu'elle conserve encore son unité ?

Nullement, dit-il.

Vois, en effet : si tu divises la grandeur en soi, et que chacun des objets multiples et grands soit grand par une partie de grandeur plus petite que la grandeur en soi, cela ne te paraît-il pas absurde ?

Tout à fait, répondit Socrate.

Mais quoi ! chaque objet qui a reçu une petite partie de l'égalité, parcequ'il aura quelque chose qui est plus petit que l'égalité en soi, sera-t-il encore égal à quoi que ce soit ?

Cela est impossible.

Mais quelqu'un de nous possédera-t-il une partie de la petitesse en soi ? Alors la petitesse en soi sera plus grande que cette même partie puisque celle-ci est une partie de la petitesse : de cette manière, la petitesse en soi sera plus grande, tandis que ce à quoi l'on ajoute cette partie retranchée du tout sera plus petit et non pas plus grand qu'auparavant.

Cela ne saurait être, dit-il.

Quelle est donc, Socrate, la manière dont les autres

Digitized by Google

choses participent aux idées, puisqu'elles ne peuvent les recevoir ni en partie ni en totalité ?

Par Jupiter ! dit Socrate, il ne me paraît nullement facile de déterminer ce mode.

Que penses-tu de ceci ?

De quoi ?

Je m'imagine que c'est ainsi que tu crois arriver à l'unité de chaque idée : lorsque plusieurs choses te paraissent grandes, peut-être, en les contemplant, une seule et même idée te semble-t-elle exister dans toutes ces choses, et c'est ce qui te fait penser l'unité de la grandeur.

Il est vrai, dit Socrate.

Mais quoi ! si tu considères ensemble de la même vue de ton ame la grandeur en soi et les autres choses qui sont grandes, ne verras-tu pas quelque nouvelle unité de grandeur, qui fera nécessairement paraître grandes toutes ces choses [1] ?

Il y a apparence.

Il t'apparaîtra donc une autre idée de grandeur outre la grandeur en soi et les objets qui y participent, et par-dessus toutes ces choses une nouvelle idée qui leur communiquera à toutes la grandeur, de manière que chaque idée cessera d'être une à tes yeux et deviendra multiple à l'infini.

Mais, Parménide, observa Socrate, chacune de ces idées est peut-être une pensée, et il n'y a point de lieu où elle puisse être mieux conçue que dans l'ame ; dans ce cas, du moins, chaque idée conserverait l'unité, et ne serait plus sujette aux objections que tu viens de faire.

Quoi donc ! reprit Parménide, chacune des pensées est-elle une, mais est-elle la pensée de rien ?

Cela est impossible.

1 En effet, s'il y avait quelque chose de commun entre l'idée et la chose qui y participe, l'idée cesserait d'être absolue, et il y aurait quelque cause ou quelque autre idée qui aurait établi ce rapport. Ainsi l'idée plane sur la nature, et, comme on va le voir, sur l'ame elle-même.

Digitized by Google

Est-elle la pensée de quelque chose?

Oui.

De quelque chose qui est ou qui n'est pas?

De quelque chose qui est.

De quelque chose d'un que cette même pensée conçoit en tout comme une certaine forme réelle?

Sans doute.

Eh bien! ne sera-ce pas une idée, ce qui est pensé avec ce caractère d'unité; puisqu'il est toujours le même en toutes choses?

Cela me paraît encore nécessaire.

Mais, continua Parménide, si toutes les autres choses te semblent participer aux idées, ne te paraît-il pas nécessaire ou que chaque chose soit formée de pensées et que tout pense, ou que tout soit pensée mais privé de la faculté de penser?

Cela n'a pas de sens, dit Socrate. Mais voici, Parménide, selon moi, ce qui en est vraisemblablement : c'est que les idées subsistent comme des modèles de la nature, et que les autres choses leur deviennent semblables et en sont des copies, et que la participation des choses aux idées ne consiste que dans la ressemblance des choses aux idées.

Si quelque objet, dit Parménide, ressemble à une idée, est-il possible que cette idée ne soit pas semblable à ce qui est son image, en tant qu'elle lui ressemble, ou y a-t-il quelque moyen que le semblable ne ressemble pas au semblable?

Il n'y en a pas.

N'est-ce pas une grande nécessité que le semblable avec son semblable participe à une seule et même idée?

C'en est une assurément.

Ce qui fait qu'en y participant les choses semblables deviennent semblables, n'est-ce point l'idée?

Tout à fait.

Il n'est donc pas possible que quelque chose soit semblable à l'idée, ni que l'idée soit semblable à une autre

Digitized by Google

chose ; sans cela, outre l'idée, il apparaîtra toujours une autre idée, et, si celle-ci est encore semblable à quelque chose, il y en aura une différente ; et il ne cessera jamais de s'élever une idée toujours nouvelle, supposé que l'idée devienne aussi semblable à ce qui y participe.

Cela est très vrai.

Ce n'est donc pas par le moyen de la ressemblance que les autres objets participent aux idées, et il faut chercher quelque autre mode de participation.

Il paraît.

Tu vois donc, Socrate, quelle est la difficulté pour celui qui affirme l'existence d'idées absolues.

Parfaitement.

Et pourtant, ajouta Parménide, sache bien que, pour ainsi dire, tu ne touches pas encore la plus grande difficulté que tu auras à résoudre, si tu sépares toujours chacun des êtres, et que tu poses une idée distincte pour sa détermination.

Comment cela? demanda Socrate.

Entre plusieurs autres difficultés, répondit Parménide, voici la plus grave : Si quelqu'un disait qu'il n'appartient pas à l'homme de connaître les idées, supposé qu'elles soient telles que nous disons qu'elles doivent être, il ne serait pas possible de montrer son erreur à celui qui avance une pareille proposition, à moins qu'il ne fût par hasard versé dans plusieurs sciences, ne manquât pas d'heureuses dispositions, et ne voulût suivre celui qui s'engagerait dans une démonstration fondée sur des raisons nombreuses et tirées de loin ; autrement on aurait de la peine à persuader celui qui chercherait à démontrer que les idées ne sont pas des objets de connaissance.

Pourquoi, Parménide? demanda Socrate.

C'est qu'à mon avis, Socrate, toi et tout autre qui admet une essence absolue de chaque chose, vous conviendrez d'abord qu'aucune de ces essences ne subsiste en nous.

Digitized by Google

En effet, observa Socrate, comment serait-elle encore absolue?

C'est bien parler, dit Parménide; ainsi celles des idées qui sont ce qu'elles sont par leurs rapports réciproques, ont une essence relative à elles-mêmes et non aux choses qui se trouvent en nous, soit qu'on regarde celles-ci comme des copies, soit qu'on envisage sous quelque autre point de vue les idées qui font qu'en y participant nous recevons une dénomination; mais les choses qui se trouvent en nous, recevant leur nom des idées, sont à leur tour en rapport avec elles-mêmes, et non avec les idées; et elles dépendent d'elles-mêmes, et non des idées qui ont les mêmes dénominations.

Comment l'entends-tu? demanda Socrate.

Par exemple, répondit Parménide, si quelqu'un de nous est maître ou esclave de quelqu'un, certes il n'est pas esclave du maître en tant que le maître est en soi ce qu'il est, et il n'est pas maître de l'esclave en tant que l'esclave est en soi ce qu'il est; mais, comme homme, il possède ces deux qualités qui appartiennent à l'homme. Le pouvoir absolu n'est ce qu'il est qu'à l'égard de l'esclavage absolu, et pareillement l'esclavage absolu n'existe qu'à l'égard du pouvoir absolu; mais la puissance de ce qui est en nous ne se rapporte point aux idées, et celle des idées ne se rapporte point à nous, et, ce que je soutiens, c'est qu'elles n'existent qu'en elles-mêmes et pour elles-mêmes, comme ce qui est en nous n'est également relatif qu'à lui-même. Ne comprends-tu pas ce que je dis?

Je comprends parfaitement, répondit Socrate.

La science, continua Parménide, en tant qu'elle est en soi ce qu'est la science, n'est-elle pas la connaissance de la vérité en soi?

Sans doute.

Chacune des sciences à son tour, en tant qu'elle est en soi, n'est-elle pas la science de chacun des êtres en tant qu'il existe en soi? N'en est-il pas ainsi?

Digitized by Google

Certainement.

La science qui est en nous n'est-elle pas celle de la vérité telle qu'elle se trouve en nous, et derechef chacune des sciences qui est en nous n'est-elle pas la science de chaque chose qui se trouve en nous?

Nécessairement.

Cependant les idées absolues, comme tu en conviens, ne sont pas et ne peuvent être en nous.

Non, certes.

Chacun des genres absolus est-il du moins connu par l'idée absolue de la science?

Oui.

Mais nous ne possédons pas cette idée.

Non.

Nous ne connaissons donc aucune idée, puisque nous ne participons pas à la science absolue?

Il n'y a pas apparence.

Nous ne savons donc pas ce que c'est que le beau et le bien en soi; et tout ce que nous regardons comme des idées absolues.

Nous en courons le risque.

Mais voici quelque chose de plus terrible encore.

Quoi?

Accorderas-tu, s'il existe une idée absolue de la science, qu'elle soit beaucoup plus parfaite que la science que nous possédons, et qu'il en soit de même de la beauté et de toutes les autres idées?

Oui.

S'il y a donc quelque autre être qui participe à la science absolue, ne diras-tu pas qu'il n'y a personne plus que Dieu qui possède la science la plus parfaite?

Nécessairement.

Dieu pourra-t-il donc connaître ce qui se trouve en nous, s'il possède la science absolue?

Pourquoi pas?

C'est que, dit Parménide, nous sommes convenus que

Digitized by Google

les idées n'ont point le pouvoir qu'elles ont relativement à ce qui est en nous, et ce qui est en nous ne se rapporte pas aux idées, mais toutes les choses de ces deux ordres sont en rapport avec elles-mêmes.

En effet, nous en sommes convenus.

Si Dieu possède donc la puissance suprême et la science la plus parfaite, sa puissance ne peut jamais nous dominer, ni sa science nous connaître, ni rien de ce qui se trouve parmi nous; et pareillement nous ne commandons pas aux idées par la puissance qui réside en nous, et nous ne connaissons rien de la divinité par notre science, et, à leur tour, les dieux, par la même raison, ne sont point nos maîtres et ignorent les choses humaines.

Ne serait-ce pas, observa Socrate, une doctrine par trop étrange que celle qui tendrait à priver Dieu de la connaissance?

Cependant, Socrate, telles sont les conséquences nécessaires de cette théorie; et elle en contient encore beaucoup d'autres si l'on admet qu'il existe des idées absolues des choses, et si l'on détermine chaque idée comme étant quelque chose qui subsiste en soi-même: de manière que celui qui écoute tombe dans le doute et soutient que les idées n'existent pas, ou que, si elles existent, elles sont de toute nécessité inconnues à la nature humaine, et que celui qui pense ainsi a l'air d'être fondé dans son opinion; et, comme nous l'avons remarqué tout à l'heure, il est singulièrement difficile de le persuader; et il faut un esprit bien heureusement doué pour pouvoir comprendre qu'il existe un genre et une essence absolue de chaque chose, et il en faut un encore plus admirable pour trouver et pour être en état d'enseigner à un autre toutes ces choses par une exposition suffisamment claire et nette.

Parménide, dit Socrate, j'en tombe d'accord avec toi, et suivant moi tu as tout à fait raison.

D'une autre part, cependant, reprit Parménide, si quelqu'un, considérant toutes ces difficultés et d'autres sem-

Digitized by Google

blables, ne laisse pas subsister les idées des choses, et ne pose pas une essence déterminée de chaque individu, il ne saura de quel côté tourner son esprit, en ne laissant pas subsister une idée immuable et éternelle de chaque chose, et il détruit ainsi de fond en comble l'art de la dialectique [1]. Tu me parais bien comprendre ceci.

Tu dis la vérité, répondit Socrate.

Que feras-tu donc de la philosophie? De quel côté te tourneras-tu au sein d'une telle ignorance?

Il ne me semble pas beaucoup le voir, du moins pour le moment.

En effet, dit Parménide, tu cherchais trop tôt à déterminer le beau, le juste, le bien et chacune des idées; c'est ce que j'ai remarqué, il y a peu de temps, en t'écoutant discourir ici avec Aristote que voici; aussi, sache-le-bien, est-il beau et divin, le mouvement qui te porte ainsi à la discussion; efforce-toi davantage, et tant que tu es jeune exerce-toi au moyen d'une science qui semble inutile et que la foule traite de bavardage, sinon tu verras la vérité t'échapper.

Quel est donc, Parménide, ce genre d'exercice?

C'est celui qu'a employé Zénon, ainsi que tu l'as entendu. Au reste, j'ai été singulièrement frappé lorsque, t'adressant à Zénon, tu lui disais qu'il ne fallait pas arrêter sa course au monde visible et à ses objets, mais l'étendre jusqu'à ceux que perçoit surtout la raison, et que l'on pourrait regarder comme des idées.

1 En effet, le but de la dialectique est de dégager ce que les objets sensibles ont de général, et de le ramener à l'unité d'une conception universelle, afin de rendre la définition possible et de fonder la science. Mais s'il n'existe pas d'idées absolues, distinctes des choses, comment l'esprit humain aura-t-il des notions générales, puisque ces notions ne sont pas toujours en acte en lui? Il faut donc qu'il les tienne de quelque chose d'immuable, et ce ne peut être que des idées elles-mêmes, qui ont pourvu l'ame d'une force capable de comprendre l'universel. Détruisez donc les idées, vous détruirez l'intelligence, et c'en est fait de la philosophie.

Digitized by Google

En effet, reprit Socrate, du moins dans le monde sensible, il ne me paraît pas difficile de démontrer que les objets sont semblables et dissemblables, et qu'ils sont susceptibles de quelque autre modification que ce soit.

Tu le penses avec raison, dit Parménide ; mais en outre il faut encore faire ceci : c'est de ne pas te contenter de supposer l'existence de chaque idée, et de voir les conséquences qui résultent de cette hypothèse ; mais c'est de supposer aussi que cette même idée n'existe pas, si tu as à cœur de t'exercer davantage.

Comment l'entends-tu ? demanda Socrate.

Par exemple, répondit Parménide, si tu veux prendre l'hypothèse qu'a faite Zénon, si la pluralité existe, il faudra examiner ce qui arrive à la pluralité par rapport à elle-même et par rapport à l'unité, et ce qui arrive à l'unité par rapport à elle-même et par rapport à la pluralité ; et d'un autre côté, si la pluralité n'existe pas, il faudra de nouveau examiner ce qui arrive à l'unité et à la pluralité dans leurs rapports avec elles-mêmes et dans leurs rapports réciproques ; de même si l'on suppose que la ressemblance est ou n'est pas, il faudra, dans l'une et l'autre hypothèse, voir ce qui en résultera pour les idées supposées et pour les autres choses, et dans leurs rapports avec elles-mêmes, et dans leurs rapports réciproques. Il faut suivre la même méthode à l'égard de la dissemblance, du mouvement, du repos, de la génération, de la corruption, de l'être lui-même et du non-être. En un mot, quoi que ce soit que tu supposes existant ou non existant, ou modifié par quelque autre accident, il faut toujours examiner ce qui en résulte pour lui-même et pour chacune des autres choses que tu prendras ; et pour plusieurs et pour toutes également, et considérer à leur tour les autres choses par rapport à elles-mêmes et par rapport à celle que tu auras choisie, soit que tu la supposes existante, soit que tu la supposes non-existante, si tu veux faire un exercice parfait et pénétrer à fond la vérité.

Digitized by Google

Parménide, dit Socrate, tu parles là d'une méthode difficile et que je ne comprends pas bien; mais pourquoi ne l'expliques-tu pas en développant toi-même quelque hypothèse, afin que je la saisisse mieux?

C'est une grande tâche, Socrate, que tu imposes à un vieillard.

Et toi, Zénon, dit Socrate, pourquoi ne traites-tu pas quelque hypothèse en notre faveur?

A ces mots, Zénon répondit en souriant : Socrate, prions-en tous deux Parménide; car ce qu'il dit n'est pas une petite affaire, ou ne vois-tu pas quelle est la tâche que tu lui imposes! Si nous étions en plus grand nombre, il ne conviendrait pas de lui demander cette faveur[1]; car il ne serait pas bienséant, et surtout à un vieillard, de tenir de pareils discours en présence de beaucoup de monde; la multitude ignore que, sans traverser et parcourir l'universalité des choses, il est impossible de rencontrer la vérité.

Je joins donc, Parménide, mes prières à celles de Socrate, afin que je t'entende moi-même après si long-temps.

Lorsque Zénon eut ainsi parlé, Antiphon nous rapportait que Pythodore lui avait dit qu'il s'était mis lui-même avec Aristote et les autres à prier Parménide pour l'engager à nous donner un exemple de sa méthode et à ne pas résister à nos instances.

1 Parceque la foule ne comprenant rien à de pareilles abstractions s'en moquera ainsi que des philosophes dont elles constituent la science. Aussi y a-t-il toujours eu dans l'antiquité une double doctrine : les pythagoriciens en avaient deux espèces, l'une secrète et l'autre vulgaire; les péripatéticiens avaient leurs discours ésotériques et exotériques, et Parménide lui-même, dans son poëme sur la Nature, exposait un double système, l'un fondé sur la connaissance que donne la raison, et l'autre fondé sur celle que procurent les sens; dans l'un il traitait de l'être pur tel que la raison le conçoit, et concluait que tout ce qui existe est un et par conséquent invariable et infini; dans l'autre, il tâchait de rendre compte des apparences sensibles et d'expliquer le mouvement, et il se conformait davantage à l'opinion.

Digitized by Google

Il faut donc vous obéir, leur dit Parménide, quoiqu'il me semble arriver la même chose qu'au coursier d'Ibycus, qui, chargé d'années et de luttes, et sur le point de s'engager de nouveau dans une course de chars, tremblait dans son expérience sur l'issue du combat, et qui, servant d'objet de comparaison au poëte, lui faisait dire que c'était aussi avec regret qu'il se voyait à un si grand âge forcé de rentrer dans la carrière de l'amour [1] : et moi aussi je crois que j'ai lieu de trembler fort en songeant qu'il faut, dans ma vieillesse, remplir une pareille tâche et faire une si longue suite de raisonnements ; cependant il faut avoir cette complaisance, puisque Zénon le souhaite aussi, et que nous n'avons qu'une seule volonté [2]. Par où commencerons-nous donc ? Quel sera le sujet de notre première hypothèse ? Voulez-vous, puisqu'il paraît convenable de jouer un jeu si pénible, que je commence par moi-même et ma propre hypothèse, en traitant de l'unité absolue, pour voir ce qui en résulte, si elle est ou si elle n'est pas ?

Sans doute, nous le voulons, dit Zénon.

Qui me répondra ? reprit Parménide. Ne sera-ce pas le plus jeune ? Il me fera les questions les moins embarrassantes et répondra sur tout ce qu'il pense, de manière que ses réponses seront en même temps pour moi un soulagement.

Parménide, dit Aristote, je suis prêt à le faire ; car c'est de moi que tu parles en parlant du plus jeune ; interroge-moi, et je te répondrai.

1 Ibycus, poëte lyrique de Rhégium, florissait dans le septième siècle avant J.-C. Voici le passage auquel Parménide fait allusion : « L'Amour » de nouveau, me regardant tendrement avec ses yeux bleus, me jette » par ses mille appâts variés dans les vastes filets de Cypris ; cependant » je tremble d'y tomber, comme ce coursier, vainqueur jadis dans les » jeux, marchait à regret dans sa vieillesse au combat, en traînant un » char rapide. »

2 En lisant αὐτοὶ γαρ ἐσμεν, il faut traduire : et que nous sommes d'ailleurs entre nous.

Digitized by Google

Eh bien ! dit Parménide, si l'unité existe, n'est-il point vrai de dire qu'elle n'est point multiple ?

Comment le serait-elle !

Elle ne doit donc pas avoir de parties ni former un tout ?

Comment ?

La partie est-elle une partie du tout ?

Oui.

Qu'est-ce que le tout ? Ce à quoi ne manque aucune partie n'est-il point un tout ?

Assurément.

Dans les deux cas, l'unité serait donc formée de parties, et si elle était un tout et si elle avait des parties ?

Nécessairement.

Dans les deux cas, l'unité serait donc multiple et non une ?

Il est vrai.

Et il faut que l'unité ne soit pas multiple, mais qu'elle soit une ?

Il le faut.

L'unité ne sera donc pas un tout, et elle n'aura pas de parties, si elle est une ?

Non certes.

Si elle n'a aucune partie, elle n'a ni commencement, ni fin, ni milieu ; car ce seraient là ses parties ?

C'est juste.

De plus, le commencemeut et la fin sont les limites de chaque chose ?

Comment ne le seraient-ils pas !

L'unité sera donc infinie, si elle n'a ni commencement ni fin ?

Elle sera infinie.

Elle sera par conséquent sans forme, puisqu'elle ne participe ni à la forme ronde ni à la forme droite ?

Comment ?

La forme ronde est celle dont les extrémités sont partout également éloignées du milieu.

Digitized by Google

Oui.

La forme droite est celle dont le milieu est devant les deux extrémités.

Cela est ainsi.

L'unité aurait donc des parties, et elle serait multiple, si elle participait à la forme droite ou circulaire?

Sans doute.

Elle n'est donc ni droite ni circulaire, puisqu'elle n'a point de parties?

C'est juste.

De plus, si telle est sa nature, elle ne sera nulle part; car elle ne sera ni dans un autre, ni en elle-même.

Comment?

Si elle était dans un autre, elle serait enveloppée circulairement par ce en quoi elle serait, et elle en serait touchée plusieurs fois en plusieurs endroits; or, l'unité n'ayant point de parties et ne participant pas à la forme circulaire, il est impossible qu'elle soit touchée plusieurs fois circulairement.

Cela est impossible.

Mais, si elle était en elle-même, elle s'envelopperait elle-même, puisqu'elle n'est rien autre qu'elle-même et qu'elle est en elle-même; car il est impossible que quelque chose soit en quelque chose qui ne l'enveloppe pas.

En effet, cela est impossible.

Ainsi donc autre serait ce qui enveloppe et autre ce qui est enveloppé : car une seule et même chose ne peut point souffrir et faire l'un et l'autre tout entière en même temps[1], et, de cette manière, l'unité ne serait plus une, mais double.

1 S'il faut ici entendre avec plusieurs interprètes qu'une seule et même chose ne peut pas faire et souffrir la même chose en même temps, la proposition est fausse, parceque l'esprit fait et souffre en même temps la pensée qu'il produit, et qu'en général la force fait et souffre l'acte qu'elle produit, quoique la pensée et l'acte puissent encore exercer une action sur d'autres sujets; mais s'il faut entendre qu'une seule et même

Digitized by Google

En effet, elle ne serait plus une.

L'unité n'est donc nulle part, puisqu'elle n'est ni dans un autre ni dans elle-même.

Elle n'est nulle part.

Mais vois si, dans cet état, il est possible qu'elle soit en repos ou en mouvement?

Pourquoi cela ne serait-il pas?

C'est que, si elle est en mouvement, ou elle se transportera ou elle s'altérera : car ce sont là les seuls mouvements qui existent.

Oui.

Mais il est impossible que l'unité s'altère et soit encore une.

Cela ne se peut.

Elle ne se meut donc pas, du moins par altération?

Il ne paraît pas.

Mais le fera-t-elle par translation?

Peut-être.

Si l'unité se transporte, elle tournera en cercle dans le même lieu, ou elle passera d'un lieu à un autre.

Nécessairement.

Ne faut-il pas aussi que ce qui tourne porte sur un centre, et ait d'autres parties qui se meuvent autour de ce centre? Or, ce qui n'a ni centre ni parties, par quel moyen pourrait-il jamais se mouvoir autour d'un centre?

Il ne le peut d'aucune manière.

Mais ce qui change de lieu arrive-t-il tantôt ici et tantôt là, et se meut-il de cette manière?

Oui, si du moins il se meut.

N'a-t-il pas semblé impossible que l'unité fût en quelque chose?

Oui.

chose ne peut pas faire et souffrir deux choses contraires de nature, alors la proposition est vraie et rentre dans le principe de contradiction. Pour que la proposition actuelle fût vraie, il faudrait prouver que l'acte d'envelopper et celui d'être enveloppé sont deux choses qui s'excluent mutuellement dans le même sujet, et c'est ce que la philosophie éléatique a toujours admis sans le démontrer.

Digitized by Google

Par conséquent, n'est-il pas encore plus impossible qu'elle arrive en quelque chose?

Je ne le vois pas.

Si quelque chose arrive en quelque chose, ne faut-il pas qu'il ne soit pas encore, puisqu'il arrive encore, et qu'il n'en soit pas tout à fait dehors, puisqu'il commence déja à y être?

Nécessairement.

Si quelque chose peut donc être modifié de cette sorte, ce ne peut être que ce qui a des parties; car alors une partie serait déjà dans le contenant et une autre en serait dehors simultanément : mais ce qui n'a point de parties ne peut en aucune façon être tout entier en même temps ni dans ni hors quelque chose.

C'est vrai.

Mais ce qui n'a point de parties et ne forme pas un tout n'est-il pas encore plus dans l'impossibilité d'arriver quelque part, puisqu'il n'arrive ni en partie ni en totalité?

Il y a apparence.

Ainsi l'unité ne change pas de lieu en allant et en arrivant quelque part; elle ne tourne pas dans le même lieu et ne s'altère pas.

Il ne paraît pas.

Elle est donc immobile par rapport à toute espèce de mouvement?

Elle est immobile.

Cependant nous disons aussi qu'il est impossible que l'unité soit en quelque chose.

En effet, nous le disons.

Elle n'est donc jamais dans le même.

Pourquoi cela?

C'est qu'elle serait dans ce en quoi elle se trouve être dans le même.

Sans doute.

Mais il n'est pas possible que l'unité soit en elle-même ou dans un autre.

Digitized by Google

Non certes.

Elle n'est donc jamais dans le même?

Il y a apparence.

Or ce qui n'est jamais dans le même ne se repose pas et ne s'arrête pas.

Cela n'est pas possible.

Par conséquent l'unité, à ce qu'il semble, n'est ni en repos ni en mouvement.

Du moins il ne paraît pas.

Elle n'est pas non plus identique à un autre et à elle-même, ni différente d'elle-même et d'un autre.

Comment?

Si elle était différente d'elle-même, elle serait différente de l'unité, et elle ne serait plus une.

C'est vrai.

De même, si elle était identique à un autre, elle serait cet autre, mais elle ne serait plus elle-même, de manière qu'elle ne serait plus ce qu'elle est, c'est-à-dire une unité, mais elle différerait de l'unité.

Non certes.

Elle ne sera donc ni identique à un autre, ni différente d'elle-même.

Non.

Mais elle ne sera pas différente d'un autre, tant qu'elle demeurera une : car il ne convient pas à l'unité de différer de quelque chose, mais à cela seul qui diffère de ce qui est différent, et à rien autre.

C'est juste.

Ce n'est donc pas par son essence d'unité qu'elle sera [illegible], ou le penses-tu?

[illegible]ertes.

Cependant, si elle ne l'est pas de cette manière, ce ne sera point par elle-même qu'elle le sera; et si ce n'est pas par elle-même, elle ne le sera pas elle-même : ainsi, n'étant différente d'aucune manière, elle ne différera de rien [1].

1 Cette proposition est de la plus haute importance, et par elle on

Digitized by Google

C'est juste.

Elle ne sera pas non plus identique à elle-même.

Pourquoi pas?

C'est que la nature de l'unité n'est pas la même que celle de l'identité.

Pourquoi?

C'est que, lorsqu'une chose devient identique à quelque chose, elle ne devient pas une pour cela.

Mais, pourquoi encore?

C'est que ce qui devient identique à la multiplicité devient nécessairement multiple et non pas un.

Il est vrai.

Mais si l'unité et l'identité ne différaient en rien: toutes les fois qu'une chose deviendrait identique, elle serait toujours une; et toutes les fois qu'elle deviendrait une, elle serait identique.

Sans doute.

Si l'unité est donc identique à elle-même, elle ne sera pas une par elle-même, et de cette manière, étant une, elle ne sera pas une essentiellement.

Cela est impossible.

connaît parfaitement la nature de l'absolu. En effet, l'unité absolue, telle qu'on la considère ici, ne peut différer de rien: elle ne contient pas l'élément de la différence par une espèce de participation, puisqu'il n'y a rien avant et au-dessus d'elle qui puisse la faire participer à quoi que ce soit, et elle ne le contient pas non plus par son essence d'unité, comme Platon vient de le montrer; elle n'est donc différente sous aucun rapport, et par cela seul se trouve réfutée l'opinion des philosophes qui ont soutenu et soutiennent encore que le monde est nécessaire. L'unité absolue, ou ce qui est la même chose, Dieu ne contient pas essentiellement un rapport avec le monde réel, et s'il renferme en lui un rappport différentiel, je veux dire les idées qu'il produit nécessairement, ou pour parler comme le christianisme, s'il engendre son Verbe de toute éternité, ce n'est point là un rapport de diversité qui implique deux substances de nature différente: car en Dieu il ne peut y avoir qu'une substance, et cela ne l'empêche pas, puisqu'il est esprit, de se contempler, et par cette contemplation de produire quelque chose qui ait du rapport à autre chose: mais ce n'est là encore qu'une existence idéale du monde, et il y a loin de là à son existence réelle.

Digitized by Google

Par conséquent, il est aussi impossible que l'unité soit différente d'un autre et identique à elle-même.

Cela n'est pas possible.

Ainsi, l'unité ne sera ni différente, ni identique avec elle-même, ni avec un autre.

Non certes.

L'unité ne sera aussi ni semblable ni dissemblable à quoi que ce soit, ni à elle-même ni à un autre.

Pourquoi?

C'est que toute chose qui souffre l'identité par quelque endroit est semblable.

Oui.

Mais la nature de l'unité nous a paru exclure l'identité.

En effet, cela nous a paru ainsi.

Cependant, si l'unité avait un autre attribut essentiel que celui de l'unité, elle deviendrait plusieurs; or cela est impossible.

Oui.

L'unité ne peut donc en aucune manière souffrir l'identité ni avec un autre, ni avec elle-même.

Il n'y a pas apparence.

Par conséquent, elle ne peut être semblable ni à un autre ni à elle-même.

Il ne paraît pas.

L'unité n'a pas non plus un attribut différentiel; car, dans ce cas, elle deviendrait plusieurs.

En effet, elle deviendrait plusieurs.

Or ce qui a un attribut différentiel est dissemblable à lui-même ou à un autre, puisque ce qui souffre l'identité est semblable.

C'est juste.

Mais l'unité, du moins à ce qu'il semble, excluant tout attribut différentiel, n'est en aucune façon dissemblable ni à elle-même ni à un autre.

Non certes.

Digitized by Google

L'unité n'est donc semblable ou dissemblable ni à elle-même ni à un autre.

Il n'y a pas apparence.

Alors, puisque telle est sa nature, elle ne sera égale ou inégale ni à elle-même ni à un autre.

Comment?

Si elle est égale, elle aura les mêmes mesures que ce à quoi elle est égale.

Oui.

Si elle est plus grande ou plus petite, elle aura plus de mesures que les choses plus petites, et moins de mesures que les choses plus grandes, avec lesquelles elle est commensurable.

Oui.

Quant aux choses avec lesquelles elle est incommensurable, elle aura dans le premier cas des mesures plus grandes, et dans le second des mesures plus petites[1].

Comment cela ne serait-il pas?

N'est-il pas impossible que ce qui ne participe pas à l'identité ait des mesures identiques ou quelque autre chose qui soit identique?

Cela est impossible.

L'unité ne sera donc égale ni à elle-même ni à un autre, puisqu'elle n'a pas de mesures identiques.

Il ne paraît pas.

Pourtant, si elle avait plus ou moins de mesures, elle aurait autant de parties que de mesures, et de cette ma-

1 Ainsi dans les nombres 1 est commensurable avec 3/5, puisque 1 ou 5/5 contient exactement cinq fois la mesure 1/5, et que 3/5 la contient trois fois; et il est plus grand de 2/5, puisqu'il contient la même mesure deux fois plus.

Mais 1 est incommensurable avec la racine carrée de 3/5, parceque cette racine ne peut être représentée exactement par aucune partie de l'unité, quelque petite qu'elle soit, et, comme cette racine vaut à peu près 38/50 et que 1 vaut 38/38, on voit que, dans le cas où il n'y a pas de commune mesure, les mesures de 1 qui sont ici des 1/38 sont plus grandes que celles de la racine, qui sont des 1/50.

Digitized by Google

nière elle cesserait d'être une, et elle serait aussi multiple que le nombre de ses mesures.

C'est juste.

Si elle avait du moins une mesure, elle serait égale à cette mesure; mais il a paru impossible qu'elle fût égale à quelque chose.

En effet, cela a paru de cette sorte.

Par conséquent, l'unité n'ayant ni une mesure ni beaucoup, ni peu de mesures, et, en général, ne participant pas à l'identité, ne sera jamais, à ce qu'il semble, égale ni à elle-même ni à un autre; et de même, elle ne sera pas plus grande ou plus petite qu'elle-même ou qu'un autre.

C'est tout à fait ainsi.

Mais quoi! quelqu'un trouve-t-il possible que l'unité soit plus vieille ou plus jeune ou qu'elle ait le même âge que quelque chose?

Pourquoi cela ne serait-il pas?

C'est que, si elle a le même âge qu'elle-même ou qu'une autre chose, elle participera à l'égalité et à la ressemblance de temps, qui ne peuvent convenir à l'unité, puisque nous avons dit qu'elle ne participait pas à la ressemblance ni à l'égalité [1].

En effet, nous l'avons dit.

Nous avons dit aussi qu'elle ne participait ni à la dissemblance ni à l'inégalité.

Sans doute.

Comment donc sera-t-il possible qu'en cet état elle soit plus vieille ou plus jeune ou du même âge que quoi que ce soit?

Cela ne se peut en aucune manière.

1 En effet, pour faire un âge parfaitement égal, il faut non-seulement l'égalité du temps, mais encore sa ressemblance, c'est-à-dire il faut d'abord qu'il y ait le même nombre d'années ou de jours, et ensuite que ces années ou ces jours se comptent à la même époque de la vie. Ainsi un homme de trente ans n'a pas tout à fait le même âge qu'un cheval de trente ans, parceque l'un est encore jeune à cet âge et que l'autre est déja très vieux.

Digitized by Google

L'unité ne sera donc ni plus jeune ni plus vieille, ni du même âge qu'elle-même ou qu'une autre chose.

Il n'y a pas apparence.

Ainsi, en général, si telle était sa nature, l'unité ne pourrait être dans le temps, ou, si quelque chose existe dans le temps, ne faut-il pas qu'il devienne toujours plus vieux que soi-même?

Nécessairement.

Mais le plus vieux n'est-il pas toujours plus vieux qu'un plus jeune?

Assurément.

Ce qui devient plus vieux que soi-même devient donc en même temps plus jeune que soi-même, puisqu'il doit avoir ce par rapport à quoi il devient plus vieux.

Comment l'entends-tu?

De cette manière : une chose différente ne doit pas devenir différente d'une autre, si celle-ci en est déja différente, et elle doit l'être déja de celle qui l'est déja, l'avoir été de celle qui l'a été, et l'être un jour de celle qui le sera, mais elle ne doit ni l'avoir été ni l'être un jour ni l'être de celle qui le devient; elle doit le devenir et ne pas être d'une autre manière [1].

Cela est nécessaire.

Or ce qui est plus vieux diffère de ce qui est plus jeune et de rien autre.

Oui.

1 Cette règle générale nous montre que la vraie nature des différences consiste dans une réciprocité d'être parfaite, et que si l'un des différents est en voie de génération, l'autre doit l'être pareillement. Si, au contraire, l'un des différents existe déja, et que l'autre devienne, il n'y a plus un rapport parfait de différence : en effet, tant que l'un devient, on ne peut pas dire qu'il est différent, puisqu'il devient encore, et on ne peut pas comparer ce qui devient à ce qui a une existence fixe, et s'il n'y a pas comparaison il n'y a plus lieu à opposition. Ainsi les deux couleurs blanche et noire sont parfaitement contraires l'une à l'autre, parcequ'elles existent toutes deux; mais si l'une change elle ne devient pas différente de l'autre, puisqu'en tant que contraire elle est déja différente et qu'elle ne peut plus le devenir.

Digitized by Google

Ce qui devient donc plus vieux que soi-même devient nécessairement en même temps plus jeune que soi-même.

Il y a apparence.

De plus, une chose ne doit pas devenir plus ou moins de temps qu'elle-même ; mais c'est dans le même temps qu'elle-même qu'elle doit devenir, être, avoir été et être un jour[1].

Cela est encore nécessaire.

Il faut donc, à ce qu'il semble, que tout ce qui existe dans le temps et participe à quelque affection semblable ait la même durée que soi-même, et devienne à la fois et plus vieux et plus jeune que soi-même.

Cela pourrait bien être.

Cependant, aucune de ces manières d'être ne convient à l'unité.

Elle n'en possède aucune.

Elle ne participe donc pas au temps, et elle n'existe pas dans un temps déterminé.

Non, certes, du moins à ce que prouve le raisonnement.

Quoi donc ! ces mots : il *était*, il *a été*, il *devenait*, ne semblent-ils pas marquer la participation d'un temps passé ?

Certainement.

Et il *sera*, il *deviendra*, il *sera devenu*, celle d'un temps à venir ?

Oui.

Et il *devient*, il *est*, celle d'un temps présent ?

Sans doute.

Si l'unité ne participe donc en aucune manière au temps, elle n'a jamais été, ne devenait et n'était jamais ; elle n'est pas devenue présentement, ne devient pas et n'est pas ; elle ne deviendra pas ensuite, ne sera pas devenue et ne sera pas.

1 Ou en moins de mots, une chose dans sa durée ne doit pas être, ni devenir, ni avoir été inégale, mais égale à elle-même.

Digitized by Google

C'est très vrai.

Mais y a-t-il quelque moyen de participer à l'être sans avoir aucune de ces affections?

Il n'y en pas.

L'unité ne participe donc pas du tout à l'être?

Il n'y a pas apparence.

L'unité n'est donc pas du tout?

Il ne semble pas.

Elle n'est donc pas de telle sorte qu'elle soit une, car elle subsisterait déja et participerait à l'être; mais, selon toute apparence, l'unité n'est point une, et elle n'existe point, s'il faut croire un pareil raisonnement.

Il pourrait bien en être ainsi.

Mais ce qui n'est pas, en tant qu'il n'est pas, pourrait-il avoir quelque attribut ou quelque propriété?

Comment cela serait-il possible?

Il n'y a donc ni nom, ni définition, ni science, ni sensation, ni opinion de l'unité.

Il n'y a pas apparence.

Elle n'est donc ni nommée, ni définie, ni jugée, ni connue, ni sentie par aucun être.

Il ne paraît pas.

Est-il possible qu'il en soit ainsi de l'unité?

Du moins je ne le pense pas.

Veux-tu donc que nous reprenions dès le commencement cette hypothèse, pour voir si, dans ce nouvel examen, nous trouverons l'unité d'une autre nature?

Très volontiers.

Si l'unité existe, nous disons donc qu'il faut accorder ce qui suit de son existence, quoi que ce puisse être. N'en est-il pas ainsi?

Oui.

Vois dès le commencement. Si l'unité existe, est-il possible qu'elle existe et qu'elle ne participe pas à l'être?

Cela n'est pas possible.

Il y aura donc l'être de l'unité qui ne sera pas la même

Digitized by Google

chose que l'unité : car autrement il ne serait pas l'être de l'unité, et celle-ci n'y participerait pas, et il serait indifférent de dire l'unité existe et de dire simplement l'unité une; or, telle n'est pas à présent notre hypothèse, à savoir ce qui résultera de l'unité prise absolument, mais de l'unité en tant qu'elle existe. N'est-ce pas là notre objet?

Sans doute.

L'être signifie donc autre chose que l'unité?

Nécessairement.

Lorsque quelqu'un dit sommairement que l'unité est, donne-t-il à entendre autre chose que lorsqu'il dit que l'unité participe à l'être?

Sans doute.

Disons donc de nouveau ce qui en résulte, si l'unité existe. Examine ceci : ne faut-il pas que, dans cette hypothèse, il s'agisse d'une unité qui soit telle qu'elle ait des parties?

Comment?

De cette manière : Si l'on attribue l'être à l'unité qui est, et l'unité à l'être qui est un, et que l'être et l'unité ne soient pas la même chose, mais qu'ils appartiennent à cette même unité existante qui est l'objet de notre hypothèse, ne faut-il pas que le tout soit l'unité qui existe, et que les parties de ce tout soient l'unité et l'être?

Nécessairement.

Mais, chacune de ces parties, la regarderons-nous simplement comme une partie, ou faut-il dire que cette partie est une partie du tout?

Une partie du tout.

Ainsi le tout est ce qui, s'il est un, a aussi des parties.

Assurément.

Quoi donc! chacune de ces parties de l'unité qui existe, c'est-à-dire l'unité et l'être peuvent-ils cesser d'appartenir, l'unité à l'être en tant que partie, et l'être à l'unité en tant que partie?

Cela ne se peut pas.

Digitized by Google

Alors chacune de ces parties contient de nouveau et l'unité et l'être, et la moindre partie est formée à son tour de deux parties, et, par la même raison, il en est toujours ainsi, et, quelle que soit la partie, elle contient toujours ces deux parties : car toujours l'unité renferme l'être, et l'être renferme l'unité, en sorte qu'il faut que ce qui est toujours double ne soit jamais un.

Tout à fait.

L'unité qui existe est donc multiple à l'infini?

Elle le paraît, du moins.

Mais viens et considère encore ceci.

Quoi?

Nous disons que l'unité participe à l'être, et que c'est ce qui fait qu'elle existe.

Oui.

Et c'est pour cela que l'unité qui existe a paru multiple.

Elle a paru l'être.

Mais quoi! l'unité même que nous faisons participer à l'être, si nous la considérons par la pensée d'une manière absolue, séparée de ce à quoi nous disons qu'elle participe, paraîtra-t-elle seulement une ou multiple en elle-même?

Elle paraîtra une, à ce que je crois.

Voyons. Ne faut-il pas qu'autre chose soit l'être, autre chose l'unité, puisque ce n'est pas l'unité qui participe à l'être, mais que c'est l'être qui participe à une sorte d'unité [1]?

1 Plus haut c'est l'unité qui participe à l'être, et maintenant c'est l'être qui participe à l'unité; il semble donc qu'il y ait ici une contradiction ou que le texte soit altéré : aussi, pour conserver la concordance des idées, les critiques ont-ils proposé diverses corrections; mais je suis d'avis de conserver la phrase telle quelle est dans Ficin, εἴπερ μὴ οὐσίας τὸ ἕν, ἀλλὰ ὡς ἑνὸς οὐσία μετέσχεν, parceque dans la théorie platonicienne l'unité est supérieure à l'existence, puisque celle-ci, qui équivaut à l'acte, ne saurait subsister sans l'unité. Tout acte, il est vrai, est un dans sa simplicité, mais l'acte est instantané, et l'existence réelle se compose d'une suite d'actes soit volontaires soit vitaux,

Digitized by Google

Nécessairement.

Or, si autre chose est l'être, autre chose l'unité, ce n'est point par son essence d'unité que l'unité diffère de l'être, ni par son essence d'être que l'être diffère de l'unité, mais c'est par la différence et la diversité qu'ils diffèrent l'un de l'autre.

Sans doute.

En sorte que la différence n'est point la même chose que l'unité et l'être.

Comment pourrait-elle l'être?

Quoi donc! si nous prenons à ton gré l'être et la différence, ou l'être et l'unité, ou l'unité et la différence, ne prenons-nous pas dans chacune de ces combinaisons des choses qui peuvent avec fondement recevoir la dénomination de *toutes deux?*

Comment l'entends-tu?

De cette manière : Peut-on dire l'être?

Sans doute.

Peut-on dire aussi l'unité?

De même.

N'ai-je point nommé chacune de ces choses?

Oui.

Et lorsque je dis l'être et l'unité, ne les nommé-je pas tous deux?

Assurément.

Et lorsque je dis l'être et la différence, ou la différence et l'unité, ne puis-je pas dire chaque fois tous deux?

Oui.

et par là elle est au-dessous de l'existence suprême où il n'y a qu'un acte infini, c'est-à-dire immanent et à jamais immuable. C'est cette prédominance de l'unité absolue sur l'unité relative qui est le fond de la philosophie de Platon et surtout de sa politique; c'est là ce qui fait sa grandeur, mais aussi sa faiblesse et sa misère, parcequ'elle tend à assimiler le fini à l'infini, et à absorber toutes choses en l'unité.

Si on lit εἴπερ μὴ οὐσία τὸ ἓν, ἀλλὰ ὡς ἓν οὐσίας μετέσχεν, il faut traduire : puisque l'unité n'est pas l'être, mais participe seulement à l'être en tant qu'unité.

Digitized by Google

Mais ce dont on dit avec fondement tous deux, est-il possible qu'il soit tous deux sans être deux?

Cela n'est pas possible.

Or, lorsqu'il y a deux choses, y a-t-il quelque moyen que chacune d'elles ne soit pas une?

Il n'y en a aucun.

Comme il arrive donc que ces choses peuvent former des couples, chacune d'elles sera aussi une.

Il y a apparence.

Si chacune d'elles est une, en ajoutant une quelconque à l'un quelconque de ces couples, toutes ensemble ne deviennent-elles pas trois?

Oui.

Trois n'est-il pas impair et deux pair?

Sans doute.

Mais où il y a deux, ne faut-il pas aussi qu'il y ait deux fois, et où il y a trois, trois fois, puisque le deux contient deux fois un, et le trois, trois fois un?

Nécessairement.

Et lorsqu'il y a deux et deux fois, ne faut-il pas qu'il y ait deux fois deux; et lorsqu'il y a trois et trois fois, ne faut-il pas qu'il y ait trois fois trois?

Comment en serait-il autrement?

Mais quoi! lorsqu'il y a trois et deux fois, deux et trois fois, ne faut-il pas qu'il y ait deux fois trois et trois fois deux?

Il le faut assurément.

Ainsi le pair sera un nombre de fois pair, et l'impair un nombre de fois impair; de même le pair sera un nombre de fois impair, et l'impair un nombre de fois pair.

Cela est ainsi.

Si cela est ainsi, penses-tu qu'il y ait quelque nombre qui échappe à ces combinaisons?

Je ne le pense nullement.

Par conséquent, si l'unité existe, il faut aussi que nombre existe.

Digitized by Google

Nécessairement

Mais de l'existence du nombre s'ensuivent et la pluralité et la multitude infinie des êtres, ou le nombre n'est-il pas infini en multitude et ne participe-t-il pas à l'être?

Sans doute.

Si tout nombre participe à l'être, chacune de ses parties y participe-t-elle aussi?

Oui.

Toute cette pluralité a donc l'être en partage, et rien de ce qui existe n'en est privé, ni le plus petit ni le plus grand, ou bien est-il absurde de faire une pareille question? En effet, comment l'être manquerait-il à rien de ce qui existe?

Il ne lui manque en aucune façon.

L'être est donc divisé, autant que possible, en parties très petites et très grandes, et de toutes sortes de manières; il est ce qu'il y a de plus fractionné, et ses parties sont infinies.

Il en est ainsi.

Ses parties sont donc ce qu'il y a de plus nombreux?

Oui, ce qu'il y a de plus nombreux.

Quoi donc! est-il quelqu'une de ces parties qui appartienne à l'être et qui cependant ne soit pas une partie?

Comment cela serait-il possible?

Puisqu'elle existe, à ce que je pense, il faut aussi, tant qu'elle existe, qu'elle soit toujours une, et il est impossible qu'elle ne soit pas une chose.

Il le faut bien.

Ainsi l'unité se trouve dans chaque partie de l'être, sans manquer ni à la plus petite ni à la plus grande, ni à aucune autre.

Cela est de cette sorte.

Si l'unité est en plusieurs endroits, y est-elle tout entière en même temps? Réfléchis à cela.

J'y réfléchis, et je vois que c'est impossible.

Elle est donc divisée, si elle n'est pas entière; car elle

Digitized by Google

ne pourra nullement se trouver en même temps dans toutes les parties de l'être, sous une autre forme que celle de la division?

Oui certes.

Mais il faut absolument que ce qui est divisé soit autant de choses que les parties.

Il le faut absolument.

Nous avons donc eu tort de dire tout à l'heure que les parties dans lesquelles l'être était divisé étaient les plus nombreuses, puisqu'il n'en a pas plus que l'unité; mais, à ce qu'il semble, un nombre égal à celles de l'unité: car l'être ne manque jamais à l'unité, ni l'unité à l'être; mais ils se trouvent tous deux également en toutes choses.

Il y a toute apparence.

L'unité elle-même est donc aussi divisée par l'être, et elle est multiple et infinie en multitude.

Elle paraît l'être.

Ainsi ce n'est pas seulement l'être qui est multiple, mais c'est l'unité elle-même qui, se trouvant divisée par l'être, devient nécessairement multiple.

Sans aucun doute.

En outre, comme les parties sont celles d'un tout; l'unité sera limitée par rapport au tout, où les parties ne sont-elles pas contenues dans le tout?

Nécessairement.

Mais ce qui contient est une limite?

Comment ne le serait-il pas!

Par conséquent, l'unité qui existe est une et multiple, tout et parties, finie et infinie en multitude.

Il y a apparence.

Puisqu'elle est finie, a-t-elle aussi des extrémités?

Nécessairement.

Mais, si elle est un tout, n'aura-t-elle pas aussi un commencement, un milieu et une fin? Ou se peut-il que quelque chose soit un tout sans ces trois propriétés, et ce qui

Digitized by Google

est privé de l'une quelconque d'entre elles saurait-il être encore un tout?

Cela n'est pas possible.

L'unité, à ce qu'il semble, a donc un commencement, une fin et un milieu?

Sans doute.

Mais le milieu est également éloigné des extrémités; car autrement il ne serait plus un milieu.

Non certes.

Alors, en cet état, l'unité semblerait participer à quelque forme, soit droite, soit ronde, ou à quelque autre composée de ces deux-là.

Elle y participerait.

Mais, dans ce cas, ne sera-t-elle pas en elle-même et dans un autre?

Comment?

Chacune des parties est dans le tout et aucune n'est hors du tout.

Cela est ainsi.

Toutes les parties sont-elles contenues dans le tout?

Oui.

De plus, l'unité est formée de toutes les parties qui lui appartiennent, et elle n'est ni plus ni moins que toutes ensemble.

Non certes.

L'unité n'est-elle pas aussi le tout?

Comment ne le serait-elle pas?

Si donc toutes les parties sont dans le tout, et que l'unité soit toutes les parties et le tout lui-même, et que toutes ces choses soient contenues dans le tout, l'unité sera contenue dans l'unité, et déja, de cette manière, l'unité sera en elle-même.

Il y a apparence.

Cependant le tout n'est pas dans les parties, ni dans toutes, ni dans quelqu'une : en effet, s'il était dans toutes, il faudrait qu'il fût aussi dans une seule; car, s'il n'était

Digitized by Google

pas dans quelqu'une, il ne pourrait plus du moins être encore dans toutes; mais si d'un côté cette partie est du nombre de toutes les parties, et que de l'autre le tout ne se trouve pas en elle, comment sera-t-il encore dans toutes les parties?

Il n'y sera en aucune manière.

En outre, le tout n'est pas dans quelques parties: car, s'il était dans quelques-unes, le plus serait dans le moins, ce qui est impossible.

En effet, c'est impossible.

Or, puisque le tout n'est ni dans plusieurs parties, ni dans une, ni dans toutes, ne faut-il pas qu'il soit dans une autre chose ou qu'il ne soit nulle part.

Nécessairement.

S'il n'était nulle part, il ne serait rien; mais puisqu'il est un tout, et qu'il n'est pas en lui-même, ne faut-il pas qu'il soit dans une autre chose?

Sans doute.

Ainsi, en tant que l'unité est un tout, elle est dans un autre; mais en tant qu'elle se compose de toutes les parties, elle est en elle-même: et, de cette manière, l'unité est nécessairement et en elle-même et dans un autre.

Nécessairement.

Puisque telle est sa nature, ne faut-il pas aussi que l'unité soit en mouvement et en repos?

Comment?

Elle est en repos en quelque sorte, si elle est en elle-même: car, l'unité se trouvant dans l'unité et n'en sortant pas, elle est dans le même, puisqu'elle est en elle-même.

Elle y est effectivement.

Mais ce qui est toujours dans le même doit être toujours en repos.

Sans doute.

Au contraire, ce qui est toujours dans un autre, ne faut-il pas qu'il ne soit jamais dans le même et que, n'é-

Digitized by Google

tant jamais dans le même, il ne soit jamais en repos et que, n'étant point en repos, il soit en mouvement ?

Il le faut ainsi.

Il faut donc que l'unité, qui est toujours en elle-même et dans un autre, soit toujours en mouvement et toujours en repos.

Il y a apparence.

Il y a plus : l'unité doit être identique à elle-même et différente d'elle-même, et pareillement elle doit être identique à ce qui est autre, et en être différente, si toutefois elle a les propriétés précédentes.

De quelle manière ?

Voici en quelque sorte dans quel rapport tout est avec tout : ou il est identique ou il est différent ; s'il n'est ni identique ni différent, il sera alors une partie de la chose avec laquelle il soutient un tel rapport, ou il sera le tout dont cette chose est une partie.

Il le semble.

Mais l'unité est-elle une partie d'elle-même ?

Nullement.

Elle ne formera donc pas un tout avec elle-même, comme avec une partie, c'est-à-dire avec elle-même prise pour une partie ?

Cela n'est pas possible.

Mais l'unité est-elle différente de l'unité ?

Non certes.

Elle ne sera donc pas différente d'elle-même ?

Non.

Si elle ne constitue ni une différence, ni un tout, ni une partie par rapport à elle-même, ne faut-il pas déja qu'elle soit identique à elle-même ?

Nécessairement.

Quoi donc ! ce qui est ailleurs que dans une chose identique à lui-même, ne doit-il pas être différent de lui-même, puisqu'il est ailleurs ?

Il me le semble du moins.

Digitized by Google

Mais l'unité nous a paru être à la fois en elle-même et dans un autre.

Elle nous a paru de cette sorte.

Elle sera donc, à ce qu'il semble, sous ce rapport différente d'elle-même?

Il y a apparence.

Or, si quelque chose est différent, ne sera-t-il point différent de quelque chose de différent?

Nécessairement.

Tout ce qui n'est point un n'est-il pas différent de l'unité, et l'unité n'est-elle pas différente de ce qui n'est point un?

Comment en serait-il autrement?

L'unité sera donc différente de tout ce qui est autre.

Elle en différera.

Vois encore : l'identité et la différence ne sont-elles pas contraires l'une à l'autre?

Comment ne le seraient-elles pas!

L'identité pourra-t-elle jamais se trouver dans la différence ou la différence dans l'identité?

Cela n'est pas possible.

Si la différence ne se trouve jamais dans l'identité, il n'est aucune chose où se trouve la différence pendant quelque temps; car, si elle s'y trouvait pendant quelque temps que ce soit, la différence serait pendant ce temps-là dans l'identité : n'est-ce pas ainsi?

Sans doute.

Puisque la différence ne se trouve jamais dans l'identité, elle ne sera jamais dans rien de ce qui existe.

Cela est vrai.

La différence ne sera donc ni dans ce qui n'est point un, ni dans l'unité elle-même.

Non certes.

Ce n'est donc pas la différence qui rendra l'unité différente de ce qui n'est point un, et ce qui n'est point un différent de l'unité.

Digitized by Google

Non assurément.

Ce n'est pas non plus par eux-mêmes qu'ils seront différents l'un de l'autre, s'ils ne participent pas à la différence.

Comment le seraient-ils!

Mais, s'ils ne sont différents ni par eux-mêmes ni par la différence, toute différence entre eux ne disparaîtra-t-elle pas?

Elle disparaîtra.

Cependant ce qui n'est point un ne participe pas à l'unité; car il ne serait pas tout à fait sans unité, mais il serait un en quelque façon.

C'est vrai.

Ce qui n'est point un ne sera donc pas un nombre; car, s'il était un nombre, il ne serait pas entièrement privé d'unité.

Non certes.

Mais quoi! ce qui n'est point un est-il une partie de l'unité, et, de cette sorte, participerait-il à l'unité?

Il y participerait.

Or, si l'unité est tout à fait une, et si ce qui n'est point un est tout à fait privé d'unité, l'unité ne sera pas une partie de ce qui n'est point un, ni un tout à son égard comme à l'égard d'une partie, et, à son tour, ce qui n'est point un ne sera pas une partie de l'unité, ni un tout à son égard comme à l'égard d'une partie.

Non certainement.

Cependant nous avons dit que ce qui ne constituait ni un tout, ni une partie, ni une différence, l'un par rapport à l'autre, devait être identique l'un à l'autre.

En effet, nous l'avons dit.

Si l'unité est dans un tel rapport avec ce qui n'est point un, dirons-nous aussi qu'elle lui est identique?

Sans doute.

Ainsi l'unité, à ce qu'il semble, est différente de ce qui

Digitized by Google

est autre et d'elle-même, et identique à ce qui est autre et à elle-même.

C'est ce qui semble du moins s'ensuivre du raisonnement.

Sera-t-elle aussi semblable et dissemblable à elle-même et à ce qui est autre?

Peut-être.

Puisqu'elle a paru différente de ce qui est autre, ce qui est autre en sera aussi différent.

Assurément.

Ne sera-t-elle pas différente de ce qui est autre, comme ce qui est autre en sera différent, et ni plus ni moins?

Certainement.

Si elle ne l'est ni plus ni moins, elle le sera également.

Oui.

Ainsi, en tant que l'unité a la propriété d'être différente de ce qui est autre, et que ce qui est autre a celle de l'être pareillement de l'unité, ils auront, sous ce rapport, quelque chose d'identique, l'unité avec ce qui est autre et ce qui est autre avec l'unité.

Comment l'entends-tu?

De cette manière: chaque nom ne signifie-t-il pas quelque chose?

Sans doute.

Peux-tu prononcer le même nom plusieurs fois ou une seule fois?

Je le puis.

Si tu le prononces une fois, ne désignes-tu pas la chose dont il est le nom; et si tu le prononces plusieurs fois, ne la désignes-tu pas? Ou si tu prononces une ou plusieurs fois le même nom, y a-t-il grande nécessité que tu exprimes toujours la même chose?

Oui certes.

Le mot *différent* est-il un nom qui s'applique à quelque chose?

Sans doute.

Lorsque tu le prononces donc une ou plusieurs fois, tu

Digitized by Google

ne l'emploies pas pour signifier une autre chose, et tu ne désignes rien autre que ce dont il est le nom?

Nécessairement.

Lorsque nous disons que ce qui est autre est différent de l'unité, et que l'unité est différente de ce qui est autre; en nous servant deux fois de ce nom de différent nous ne disons rien de plus pour exprimer une autre nature, mais nous ne faisons jamais que désigner celle dont il est le nom.

Sans doute.

Si l'unité est différente de ce qui est autre, et si ce qui est autre est différent de l'unité: par cela même qu'ils ont le même attribut différentiel, l'unité ne sera pas modifiée d'une autre manière; mais de la même manière que ce qui est autre. Or ce qui souffre l'identité par quelque endroit est semblable, n'est-ce pas?

Oui.

Par cela même que l'unité est dans un rapport de différence avec ce qui est autre, tout est semblable à tout; car tout est différent de tout.

Il y a apparence.

Mais le semblable est-il contraire au dissemblable?

Oui.

Le différent est-il contraire à l'identique?

Pareillement.

Cependant il nous a paru aussi que l'unité était identique à ce qui est autre et en était différente.

En effet, cela nous a paru ainsi.

Mais la propriété d'être identique à ce qui est autre est contraire à celle d'être différente de ce qui est autre.

Sans doute.

En tant que différente, l'unité a paru être semblable.

Oui.

Par conséquent, en tant qu'identique, elle sera dissemblable, puisque c'est une propriété contraire à celle qui

Digitized by Google

produit la ressemblance : la différence rendait-elle semblable ?

Oui.

L'identité rendra donc dissemblable, ou elle ne sera pas contraire à la différence[1].

Apparemment.

L'unité sera donc semblable et dissemblable à ce qui est autre : en tant que différente, elle sera semblable ; et en tant qu'identique, elle sera dissemblable.

En effet, à ce qu'il semble, elle a une telle manière d'être.

Et encore une telle.

Laquelle.

En tant qu'elle a la propriété d'être identique, elle n'a point celle d'être différente ; or, si elle n'est pas différente, elle n'est pas dissemblable, et, si elle n'est pas dissemblable, elle est semblable : mais, en tant qu'elle a la propriété d'être autre, elle a celle d'être différente, et, si elle est différente, elle est dissemblable.

C'est vrai.

Parceque l'unité est identique à ce qui est autre, et qu'elle est différente, suivant ces deux rapports et suivant l'un ou l'autre, elle sera semblable et dissemblable à ce qui est autre.

Sans doute.

Elle le sera donc pareillement à elle-même ; car, puis-

1 En effet, l'identité implique un rapport, et tout rapport suppose une différence : si, comme l'esprit, une chose est en rapport avec elle-même, elle se distingue alors en un sujet qui contemple et un objet qui est contemplé, et là se trouve la différence au degré le plus simple ; si une chose a une identité de forme ou d'essence avec une autre, ce rapport nécessite encore une différence, puisque cette chose doit d'abord exister, et par là se distinguer de l'autre avec laquelle elle a un rapport d'identité. Il faut, toutefois, remarquer que l'identité ne peut pas être complète, parcequ'elle irait jusqu'à la confusion et que les deux choses ne feraient plus qu'une seule ; mais l'identité n'est pas l'unité : ce n'est qu'une unité dans une pluralité.

Digitized by Google

qu'elle a paru différente d'elle-même et identique à elle-même, suivant ces deux rapports et suivant l'un ou l'autre, elle paraîtra semblable et dissemblable à elle-même.

Nécessairement.

Qu'en est-il du contact que l'unité a avec elle-même et avec ce qui est autre, et qu'en est-il du défaut de contact? Fais-y attention.

J'y fais attention.

L'unité a paru être en elle-même comme dans un tout.

C'est juste.

L'unité n'est-elle pas dans ce qui est autre?

Oui.

Ainsi, en tant qu'elle est dans ce qui est autre, elle touchera ce qui est autre, et, en tant qu'elle est en elle-même, elle ne pourra, à la vérité, toucher ce qui est autre, mais elle se touchera elle-même, puisqu'elle est en elle-même.

Il y a apparence.

De cette manière, l'unité se touchera elle-même et ce qui est autre.

Elle aura ces contacts-là.

Mais qu'arrive-t-il en ce cas-ci? Tout ce qui doit toucher ne faut-il pas qu'il fasse suite à ce qu'il doit toucher et occupe la place, qui vient après celle où gît ce qu'il doit toucher, et ne le touchera-t-il pas, s'il l'occupe?

Nécessairement.

Par conséquent, si l'unité doit se toucher elle-même, elle doit être située immédiatement après elle-même, et occuper la place contiguë à celle où elle est elle-même.

Il le faut en effet.

Si l'unité était une dualité, elle pourrait faire cela et être à la fois en deux endroits; mais tant qu'elle sera une elle ne le pourra pas.

Non certes.

C'est donc la même nécessité pour l'unité de n'être pas une dualité, et de ne pas se toucher elle-même.

Digitized by Google

C'est la même.

Mais elle ne touchera pas davantage ce qui est autre.

Pourquoi ?

C'est que nous disons que ce qui doit toucher doit être à part et faire suite à ce qu'il doit toucher, et qu'il ne faut pas qu'il y ait une troisième chose au milieu d'eux.

C'est vrai.

Il faut donc qu'il y ait pour le moins deux choses, s'il doit y avoir un contact.

Il le faut.

Si l'on ajoute à la suite de ces deux choses une troisième, elles seront au nombre de trois, et les contacts au nombre de deux.

Oui.

Ainsi à mesure que l'on ajoute une chose nouvelle, il s'ajoute toujours un contact, et il arrive que le nombre des contacts est toujours inférieur d'un à celui des choses : en effet, autant les deux premières surpassaient le nombre des contacts, autant le nombre total des choses surpasse ensuite celui de tous les contacts; car, dans le reste, chaque addition nouvelle ne fait qu'ajouter à la fois une chose aux choses et un contact aux contacts.

C'est juste.

Ainsi, quel que soit le nombre des choses, celui des contacts leur est toujours inférieur d'un.

C'est vrai.

Mais s'il n'y a qu'une unité et non une dualité, il n'y aura pas de contact.

Comment y en aurait-il !

Ne disons-nous pas que ce qui est autre que l'unité n'est point un et ne participe pas à l'unité, puisqu'il est autre ?

Non certes.

Il n'y a donc pas de nombre dans ce qui est autre, puisqu'il n'y a pas d'unité.

Comment pourrait-il y en avoir ?

Digitized by Google

Ce qui est autre n'est donc ni un ni deux, et ne peut recevoir la dénomination d'aucun autre nombre.

Non.

L'unité est donc seulement une, et la dualité n'existe pas.

Il ne paraît pas.

Il n'y a donc pas de contact, puisqu'il n'y a point de dualité.

Il n'y en a pas.

L'unité ne touche donc pas ce qui est autre, et ce qui est autre ne touche pas l'unité, puisqu'il n'y a pas de contact.

Non certes.

Ainsi, d'après tout cela, l'unité touche et ne touche pas et elle-même et ce qui est autre.

Il y a apparence.

L'unité est-elle aussi égale et inégale à elle-même et à ce qui est autre?

Comment?

Si l'unité était plus grande ou plus petite que ce qui est autre, ou si à son tour, ce qui est autre était plus grand ou plus petit que l'unité, l'unité, parcequ'elle est une, et ce qui est autre, parcequ'il est autre que l'unité, ne pourraient pas être plus grands ou plus petits l'un que l'autre, du moins par leurs essences; mais, si, indépendamment de leurs caractères essentiels, ils avaient l'un et l'autre l'égalité, ils seraient égaux l'un à l'autre, et si ce qui est autre avait la grandeur, et l'unité la petitesse, ou si l'unité avait la grandeur et ce qui est autre la petitesse, celle des deux idées à laquelle s'ajouterait la grandeur serait plus grande, et celle à laquelle s'ajouterait la petitesse serait plus petite.

Nécessairement.

Il existe donc deux semblables idées, la grandeur et la petitesse : car, si elles n'existaient pas, elles ne seraient

Digitized by Google

point contraires l'une à l'autre, et elles ne se trouveraient pas dans les choses.

Comment le pourraient-elles?

Si la petitesse se trouve donc dans l'unité, elle se trouvera ou dans le tout ou dans une partie.

Nécessairement.

Mais quoi! si elle se trouvait dans le tout, ne serait-elle pas également étendue dans le tout, ou ne l'envelopperait-elle pas?

Évidemment.

Si la petitesse était également dans l'unité, ne lui serait-elle pas égale; et si elle l'enveloppait, ne serait-elle pas plus grande?

Comment ne le serait-elle pas!

Mais est-il possible que la petitesse soit égale à quelque chose ou plus grande que quelque chose, et produise les effets de la grandeur et de l'égalité et non ses propres effets?

Cela est impossible.

La petitesse ne sera donc pas dans l'unité totale; mais si elle s'y trouve, elle sera dans une partie.

Oui.

Alors derechef elle ne sera pas dans la partie entière, puisque sans cela il s'ensuivrait la même chose que par rapport à l'unité totale, et qu'elle serait plus grande que la partie dans laquelle elle se trouverait toujours ou qu'elle lui serait égale.

Nécessairement.

La petitesse ne se trouvera donc dans rien de ce qui existe, puisqu'elle ne se trouve ni dans la partie ni dans le tout, et rien ne sera petit que la petitesse absolue.

Il n'y a pas apparence.

Par conséquent la grandeur ne sera pas non plus dans rien de ce qui existe: car il y aurait, outre la grandeur absolue, quelque autre chose de plus grand, savoir ce en quoi se trouverait la grandeur, et cela, quoiqu'il n'existe

Digitized by Google

pas de petitesse qu'il doit surpasser, puisqu'il est grand ; ce qui est impossible, si la petitesse ne se trouve en aucune chose.

Cela est vrai.

Pourtant la grandeur absolue est seulement plus grande que la petitesse absolue, et la petitesse absolue est seulement plus petite que la grandeur absolue.

Oui certes.

Ainsi ce qui est autre n'est ni plus grand ni plus petit que l'unité, puisqu'il n'a ni grandeur ni petitesse ; et ce n'est point à l'égard de l'unité que ces deux idées ont la vertu de surpasser et d'être surpassées, mais à l'égard d'elles-mêmes : de son côté l'unité ne sera ni plus grande ni plus petite que ces deux idées et que ce qui est autre, puisqu'elle n'a ni grandeur ni petitesse.

Du moins il n'y a pas apparence.

Mais si l'unité n'est ni plus grande, ni plus petite que ce qui est autre, ne faut-il pas qu'elle ne les surpasse pas et qu'elle n'en soit pas surpassée ?

Il le faut assurément.

Et ce qui ne surpasse pas et n'est pas surpassé, ne faut-il pas encore plus qu'il soit dans un rapport d'égalité ; et qu'étant dans un rapport d'égalité, il soit égal ?

Comment ne le serait-il pas ?

En outre, l'unité est dans un tel rapport avec elle-même, et ne contenant en elle-même ni grandeur ni petitesse, elle ne se surpassera pas elle-même et n'en sera pas surpassée ; mais étant dans un rapport d'égalité avec elle-même, elle sera égale à elle-même.

Sans doute.

L'unité sera donc égale à elle-même et à ce qui est autre.

Apparemment.

De plus, comme elle est en elle-même, elle s'enveloppera extérieurement, et, d'une part, en se contenant, elle sera plus grande qu'elle-même, et, de l'autre,

Digitized by Google

étant contenue, elle sera plus petite, et de cette manière elle sera plus grande et plus petite qu'elle-même.

Elle le sera, en effet.

Ne faut-il pas aussi qu'il n'y ait rien hors l'unité et ce qui est autre?

Comment ne le faudrait-il pas!

Cependant ce qui est doit toujours être quelque part.

Oui.

Ce qui est en quelque chose, ne sera-ce pas un plus petit qui se trouve dans un plus grand? Car sans cela quelque chose d'autre ne pourrait pas se trouver dans un autre.

Non certes.

Puisqu'il n'y a rien autre que l'unité et ce qui est autre, et qu'il faut qu'ils soient en quelque chose, ne faut-il pas déja qu'ils soient l'un dans l'autre, c'est-à-dire ce qui est autre dans l'unité et l'unité dans ce qui est autre, ou qu'ils ne soient nulle part?

Il le faut apparemment.

Mais de ce que l'unité se trouve dans ce qui est autre, ce qui est autre sera plus grand que l'unité, puisqu'il la contient, et l'unité sera plus petite que ce qui est autre, puisqu'elle y est contenue; et de ce que ce qui est autre se trouve dans l'unité, l'unité, par la même raison, sera plus grande que ce qui est autre, et ce qui est autre sera plus petit que l'unité.

Il y a apparence.

L'unité est donc égale à elle-même et à ce qui est autre, et elle est plus grande et plus petite qu'elle-même et ce qui est autre.

Il paraît.

En outre, si elle est égale, plus grande et plus petite, elle aura autant, plus et moins de mesures qu'elle-même et ce qui est autre; et si elle a des mesures, elle aura aussi des parties.

Comment n'en aurait-elle pas!

Digitized by Google

Si elle a autant, plus et moins de mesures, elle sera sous le rapport du nombre plus petite et plus grande qu'elle-même et ce qui est autre, et, d'après cela, elle sera aussi égale à elle-même et à ce qui est autre.

Comment?

Elle aura plus de mesures que les choses qu'elle surpasse en grandeur, et, autant elle aura de mesures, autant elle aura de parties; il en sera de même pour les choses par lesquelles elle est surpassée et pour celles qu'elle égale.

Il en sera ainsi.

Si elle est plus grande et plus petite qu'elle-même, et si elle est égale à elle-même, n'aura-t-elle pas plus, moins et autant de mesures qu'elle-même; et si elle a des mesures, n'aura-t-elle pas des parties?

Comment n'en aurait-elle pas!

Si elle a autant de parties qu'elle-même, elle sera en nombre égale à elle-même; si elle a plus de parties, elle sera plus grande; et si elle a moins de parties, elle sera plus petite qu'elle-même sous le rapport du nombre.

Il y a apparence.

L'unité ne sera-t-elle donc pas dans ce rapport avec ce qui est autre? Parcequ'elle paraît plus grande, ne faut-il pas qu'elle le surpasse en nombre; et parcequ'elle paraît plus petite, ne faut-il pas qu'elle en soit surpassée; et parcequ'elle l'égale en grandeur, ne faut-il pas qu'elle soit égale en nombre à ce qui est autre?

Nécessairement.

De cette manière encore, à ce qu'il semble, l'unité sera numériquement autant, plus et moins qu'elle-même et ce qui est autre.

Elle le sera effectivement.

L'unité participe-t-elle aussi au temps? Est-elle et devient-elle plus jeune et plus vieille qu'elle-même et ce qui est autre; et tout en participant au temps, n'est-elle ni plus jeune ni plus vieille qu'elle-même et ce qui est autre?

Digitized by Google

Comment ?

L'unité doit avoir pour attribut l'être puisqu'elle est une.

Oui.

Mais *être* est-ce autre chose que participer à l'être dans le temps présent, comme *il était* et *il sera* expriment-ils autre chose qu'une participation à l'être dans le passé et l'avenir ?

Non assurément.

C'est donc participer au temps que de participer à l'être ?

Sans doute.

Au temps qui s'écoule ?

Oui.

L'unité devient donc toujours plus vieille qu'elle-même, puisqu'elle procède suivant le temps.

Nécessairement.

Nous rappelons-nous que ce qui devient plus vieux devient plus vieux par rapport à quelque chose de plus jeune ?

Nous nous le rappelons.

Puisque l'unité devient plus vieille qu'elle-même, ne deviendra-t-elle pas plus vieille qu'elle même devenant plus jeune.

Il le faut bien.

Ainsi donc elle devient plus vieille et plus jeune qu'elle-même ?

Oui.

N'est-elle pas plus vieille, lorsqu'elle devient dans le moment actuel placé entre celui où elle était et celui où elle sera ? car elle ne peut pas en s'avançant du passé vers l'avenir passer par-dessus le présent.

Non certes.

Ne cesse-t-elle pas de devenir plus vieille, lorsqu'elle a atteint le présent ? car elle ne devient plus alors, mais elle est déjà plus vieille ; et en continuant de s'avancer, elle ne serait plus comprise dans le présent : car ce qui s'avance est de telle sorte qu'il touche à deux temps, au présent et à l'avenir, puisqu'il abandonne le présent pour atteindre

Digitized by Google

l'avenir, et qu'il arrive au milieu, entre le présent et l'avenir.

Cela est vrai.

Puisque tout ce qui devient ne doit pas passer par-dessus le présent, lorsqu'il s'y trouve, il cesse de devenir toujours, et il est alors ce qu'il devenait.

Il y a apparence.

Par conséquent l'unité, lorsqu'en devenant plus vieille elle a atteint le présent, cesse de devenir et elle est alors plus vieille.

Sans doute.

N'est-elle pas plus vieille que ce par rapport à quoi elle devenait plus vieille? Devenait-elle plus vieille qu'elle-même?

Oui.

Ce qui est plus vieux est-il plus vieux que ce qui est plus jeune?

Il l'est en effet.

L'unité est donc aussi plus jeune qu'elle-même, lorsqu'en devenant plus vieille, elle a atteint le présent.

Nécessairement.

Le présent accompagne l'unité durant toute son existence : car elle est toujours présentement, lorsqu'elle est.

Comment ne serait-elle pas!

L'unité est donc et devient toujours plus vieille et plus jeune qu'elle-même.

Il y a apparence.

Mais est-elle ou devient-elle en plus de temps qu'elle-même ou en autant de temps?

En autant de temps,

Mais ce qui devient ou est en autant de temps a le même âge?

Comment ne l'aurait-il pas!

Or ce qui a le même âge n'est ni plus vieux ni plus jeune?

Non certes.

Digitized by Google

L'unité qui est et devient en autant de temps qu'elle-même n'est donc et ne devient ni plus vieille ni plus jeune qu'elle-même?

Je ne le pense pas.

Qu'en est-il par rapport à ce qui est autre?

Je ne saurais le dire.

Tu saurais cependant dire que ce qui est autre que l'unité, puisqu'il est différent et non un seul autre différent, est plus qu'un : car, s'il était un autre différent, il ne serait qu'un; mais, puisqu'il est différent, il est plus qu'un et contiendra une multitude.

En effet, il en contiendra une.

Mais, s'il contient une multitude, il aura un nombre plus grand qu'un.

Comment ne l'aurait-il pas!

Quoi donc! dirons-nous que ce qui est plus nombreux devient et est devenu d'abord, ou ce qui est moins nombreux?

Ce qui est moins nombreux[1].

Ce qui l'est donc le moins devient le premier, et c'est l'unité, n'est-ce pas?

Oui.

L'unité est donc devenue la première de toutes les choses qui ont du nombre, et ce qui est autre a du nombre, puisqu'il est autre et non un autre.

En effet, il a du nombre.

Or, suivant moi, l'unité qui a été la première a été plus tôt, et ce qui est autre a été plus tard, et ce qui a été

1 En effet : ce qui est en puissance est considéré selon l'ordre logique, et dans ce sens il précède toujours; et ce qui est en acte est considéré selon l'ordre réel, et il suit alors. Ainsi dans l'ordre logique la partie est avant le tout, la matière avant la forme, puisque la forme et le tout ne sont possibles qu'au moyen de la matière et de la partie; mais dans la réalité il n'y a pas de partie sans tout, de matière sans forme, et la partie et la matière ne peuvent exister que par la destruction du tout et de la forme, et encore, dans ce cas, un autre tout et une autre forme succèdent-ils aux premiers, comme il est montré ci-après.

Digitized by Google

plus tard est plus jeune que ce qui a été le premier ; en sorte que ce qui est autre sera plus jeune que l'unité, et que l'unité sera plus vieille que ce qui est autre.

Tel sera leur rapport.

Mais quoi ! l'unité peut-elle jamais être devenue contre sa propre nature, ou cela est-il impossible ?

Cela est impossible.

Cependant l'unité nous a paru avoir des parties ; et si elle a des parties, elle a aussi un commencement, un milieu et une fin.

Oui certes.

Le commencement ne devient-il pas le premier dans tout, et dans l'unité et dans chacune des autres choses, et, après le commencement, n'est-ce pas tout le reste jusqu'à la fin ?

Assurément.

Nous dirons de plus que tout ce reste compose les parties du tout et de l'unité, et que celle-ci est devenue tout et unité en même temps que la fin.

Nous le dirons sans doute.

Mais la fin, du moins à ce qu'il me semble, devient la dernière, et il est dans la nature de l'unité de devenir en même temps que celle-ci ; en sorte que, s'il est nécessaire que l'unité ne devienne pas contre sa nature, en devenant en même temps que la fin, il sera dans sa nature de devenir la dernière après ce qui est autre.

Cela paraît ainsi.

L'unité est donc plus jeune que ce qui est autre, et ce qui est autre est plus vieux que l'unité.

Cela me paraît encore ainsi.

Mais quoi ! le commencement ou toute autre partie de l'unité ou de quelque autre chose que ce soit, si elle est une partie et non pas plusieurs, ne doit-il pas être un, du moins s'il est une partie ?

Nécessairement.

L'unité deviendra donc en même temps que devient la

Digitized by Google

première partie et en même temps que la seconde, et elle ne manquera à aucune des autres parties qui deviennent, quelle que soit celle qui s'ajoute, jusqu'à ce qu'en arrivant à la dernière elle soit devenue une unité entière, sans avoir dans cette génération fait défaut à aucune partie, ni à la première, ni à la dernière, ni à celle du milieu[1].

Cela est vrai.

L'unité a donc le même âge que tout le reste, de manière que, si l'unité n'est pas née contre sa propre nature, elle ne sera point devenue avant ni après ce qui est autre, mais en même temps, et par cette raison l'unité ne sera ni plus vieille ni plus jeune que ce qui est autre, et ce qui est autre ne le sera pas plus que l'unité; et, par les raisons précédentes, elle sera plus vieille et plus jeune que ce qui est autre, et pareillement ce qui est autre le sera plus que l'unité.

Sans doute.

C'est donc ainsi qu'elle est et qu'elle est devenue; mais que penser au sujet de l'unité, lorsqu'elle devient plus vieille et plus jeune que ce qui est autre, et que ce qui est autre le devient plus que l'unité, et lorsqu'elle ne devient ni plus vieille ni plus jeune? En est-il du devenir comme de l'être, ou en est-il autrement?

Je ne puis le dire.

Mais moi je puis du moins dire que, si une chose est plus vieille qu'une autre, elle ne saurait devenir encore plus vieille ni augmenter l'intervalle qui la séparait d'abord, et qu'à son tour, si elle est plus jeune, elle ne saurait devenir encore plus jeune : car lorsqu'on ajoute à des quantités inégales des quantités égales, soit de temps, soit

1 En effet, si l'on prend l'unité appelée ame, on verra que l'ame existe dans chacune de ses pensées et forme un tout complet dans chaque moment de son existence, en sorte qu'elle a le même âge que les pensées qui représentent ce qui est autre.

Digitized by Google

de toute autre chose, leurs différences seront toujours les mêmes qu'auparavant.

Comment ne le seraient-elles pas !

Ce qui est donc ne pourra jamais devenir ni plus vieux ni plus jeune que ce qui est aussi, puisqu'il en diffère toujours du même âge; et l'un est et est devenu plus vieux et l'autre plus jeune, mais ni l'un ni l'autre ne le deviennent.

Cela est vrai.

Par conséquent, l'unité qui est ne devient ni plus vieille ni plus jeune que tout le reste qui est aussi.

Non certes.

Mais vois si, de cette manière, ils deviennent plus vieux et plus jeunes l'un par rapport à l'autre.

Comment?

L'unité nous a paru plus vieille que ce qui est autre, et ce qui est autre plus vieux que l'unité.

Qu'en résulte-t-il?

Lorsque l'unité est plus vieille que ce qui est autre, elle est devenue plus long-temps que ce qui est autre.

Oui.

Examine encore ceci : si l'on ajoute un temps égal à un temps plus long et plus court, le plus long différera-t-il du plus court d'une fraction égale ou plus petite[1] ?

1 Pour comprendre tout ce qui concerne ces différences d'âges, il faut considérer les deux séries ou progressions des temps sous le rapport arithmétique et géométrique : dans le premier cas les deux termes correspondants diffèrent toujours de la même quantité, et dans l'autre ils diffèrent toujours d'une fraction plus petite. Ainsi si l'on ajoute aux nombres 45 et 15, qui diffèrent de 30, plusieurs fois le nombre 5, on aura les deux progressions :

45,	50,	55,	60
15,	20,	25,	30.

Et l'on voit facilement que deux termes correspondants diffèrent toujours arithmétiquement du même nombre 30.

Mais, si, au lieu de chercher la différence arithmétique, on cherche le

Digitized by Google

D'une fraction plus petite.

L'unité différant d'âge ne sera donc plus dans la suite par rapport à ce qui est autre ce qu'elle était d'abord; mais, en prenant un temps égal à celui que prend ce qui est autre, elle en différera toujours dans un rapport d'âge moindre qu'auparavant, ou n'en est-il pas ainsi?

Oui.

Mais ce qui diffère de quelque chose dans un rapport d'âge moindre qu'auparavant, ne deviendra-t-il pas plus jeune qu'auparavant à l'égard de ce par rapport à quoi il était d'abord plus vieux?

Il deviendra plus jeune.

Mais, si l'unité devient plus jeune, ce qui est autre ne deviendra-t-il pas à son tour, par rapport à l'unité, plus vieux qu'auparavant?

Sans doute.

Ainsi, d'un côté, ce qui est devenu plus tard et est plus jeune devient plus vieux par rapport à ce qui est devenu plus tôt et est plus vieux; il n'est jamais plus vieux, mais il devient toujours plus vieux que ce qui l'était : car ce dernier augmente toujours en jeunesse, tandis que l'autre augmente en vieillesse. D'un autre côté ce qui est plus vieux devient pareillement plus jeune que ce qui l'était, et tous deux, marchant vers un état contraire, deviennent contraires l'un à l'autre, le plus jeune devient plus vieux que le plus vieux, et le plus vieux devient plus jeune que le plus jeune; mais ils ne peuvent pas l'être devenus : car, s'ils l'étaient devenus, ils ne le deviendraient pas, ils le seraient; au lieu qu'à présent ils deviennent plus vieux et plus jeunes l'un que l'autre. Ainsi, l'unité devient plus

rapport géométrique ou le quotient des deux termes, on trouvera les fractions réduites

$$\frac{90}{30'} \quad \frac{75}{30'} \quad \frac{66}{30'} \quad \frac{15}{30'}$$

et il est encore facile de voir le décroissement successif de ces rapports.

Digitized by Google

jeune que ce qui est autre, parcequ'elle a paru plus vieille et être devenue plus tôt, et ce qui est autre devient plus vieux que l'unité, parcequ'il est devenu plus tard, et, par la même raison, ce qui est autre est dans ce rapport avec l'unité, puisqu'il a paru être plus vieux et être devenu plus tôt.

Il semble, en effet, qu'il en soit ainsi.

Ainsi, en tant qu'une chose ne devient ni plus vieille ni plus jeune qu'une autre, parcequ'elles diffèrent toujours l'une de l'autre d'un nombre égal, l'unité ne deviendra ni plus vieille ni plus jeune que ce qui est autre, et ce qui est autre ne le deviendra pas plus que l'unité; mais en tant qu'il faut que ce qui est devenu plus tôt diffère toujours d'une autre fraction de ce qui est devenu plus tard, et ce qui est devenu plus tard de ce qui est devenu plus tôt, il faut aussi qu'ils deviennent plus vieux et plus jeunes l'un que l'autre, c'est-à-dire ce qui est autre plus que l'unité et l'unité plus que ce qui est autre.

Sans doute.

D'après tout cela l'unité est et devient plus vieille et plus jeune qu'elle-même et ce qui est autre, et elle n'est et ne devient ni plus vieille ni plus jeune qu'elle-même et ce qui est autre.

Tout à fait.

Puisque l'unité participe au temps et qu'elle devient plus vieille et plus jeune, ne faut-il pas aussi qu'elle ait un futur, un passé et un présent, en participant au temps?

Nécessairement.

Par conséquent l'unité était, est et sera, et elle devenait, devient et deviendra.

Assurément.

Elle peut donc avoir quelque attribut ou quelque propriété, et elle en avait, elle en a et en aura.

Sans doute.

Il y aura aussi d'elle une science, une opinion, une sen-

Digitized by Google

sation, puisque, même en ce moment, nous faisons tout cela à son égard.

Tu as raison de le dire.

Elle a encore un nom et une définition, et elle est nommée et définie, et tout ce qui se trouve de ce genre dans les autres choses s'applique aussi à l'unité.

Il en est tout à fait ainsi.

Disons encore en troisième lieu : si l'unité est ainsi que nous l'avons exposé, ne faut-il pas qu'elle soit une et multiple, et qu'elle ne soit ni une ni multiple, qu'elle existe dans le temps, et qu'alors tantôt elle participe à l'être, parcequ'elle est une, et que tantôt elle n'y participe pas, parcequ'elle n'est pas une ?

Nécessairement.

Mais lorsqu'elle participe à l'être, est-il possible alors qu'elle n'y participe pas, ou que lorsqu'elle n'y participe pas elle y participe ?

Cela n'est pas possible.

C'est donc dans un temps qu'elle participe à l'être, et dans un autre qu'elle n'y participe pas : car c'est la seule manière de participer et de ne pas participer à la même chose.

C'est juste.

N'est-il pas aussi ce temps où elle participe à l'être et où elle en est dépouillée[1] ? En effet, comment sera-t-il possible qu'elle ait tantôt le même attribut, et que tantôt elle ne l'ait pas, si tantôt elle ne le reçoit pas, et que tantôt elle ne le perde pas ?

1 On voit, par ce passage remarquable, que Platon ne confond pas la succession des choses ou des actes avec le temps, et que si quelques choses cessent d'exister le temps pour cela ne cesse pas de durer. En effet, toute succession doit avoir lieu dans une durée continue; autrement elle ne serait pas possible : et lorsque quelques choses disparaissent ou changent d'accidents le temps n'est pas détruit parceque le temps enveloppe toutes les existences et les fait procéder dans l'ordre où elles apparaissent à nos regards. Le temps, a dit Leibnitz, c'est l'ordre des changements, et il n'a qu'une existence idéale et relative; mais cet or-

Digitized by Google

Cela ne se peut en aucune manière.

Recevoir l'être, n'appelles-tu pas cela devenir ?

Oui.

Et perdre l'être, n'appelles-tu pas cela périr ?

Sans doute.

Or, l'unité, à ce qu'il semble, recevant et perdant l'être, devient et périt.

Nécessairement.

Puisqu'elle est une et multiple, qu'elle devient et périt, ne périt-elle pas comme multiple en devenant une, et ne périt-elle pas comme une en devenant multiple ?

Sans doute.

Lorsqu'elle devient une et multiple, ne faut-il pas qu'elle se compose et se décompose ?

Il le faut certes.

De plus, lorsqu'elle devient semblable et dissemblable, ne faut-il pas qu'elle ressemble et ne ressemble pas ?

Oui.

Et lorsqu'elle devient plus grande, plus petite et égale, ne faut-il pas qu'elle s'égale, diminue et augmente ?

Il le faut ainsi.

Lorsque dans le mouvement elle s'arrête, et que dans le repos elle passe au mouvement, elle doit en quelque sorte ne pas être dans un temps.

Comment cela ?

Elle doit, s'arrêtant d'abord, se mouvoir ensuite ; et se mouvant d'abord, s'arrêter ensuite : sans un changement, il ne sera pas possible qu'elle éprouve ces modifications.

En effet, comment cela serait-il possible !

dre pour être invariable doit avoir une cause : et cette cause ne peut être qu'une volonté immuable, qui l'a déterminé et le maintient constamment.

Mais si toutes les choses où l'univers cessaient d'exister, le temps continuerait-il de durer sans rien embrasser dans son existence ? Il est vrai qu'alors il n'aurait plus qu'une existence idéale en Dieu ; et il serait absorbé dans l'éternité, qui n'est qu'une simultanéité de tous les instants qui se succèdent dans le temps.

Digitized by Google

Du moins, il n'y a aucun temps où il se puisse qu'à la fois une chose ne soit ni en repos ni en mouvement[1].

Non certes.

Cependant rien ne change sans changer réellement.

Il n'y a pas apparence.

Quand change-t-il donc? Car ce ne sera ni lorsqu'il est en repos, ni lorsqu'il est en mouvement, ni lorsqu'il est dans le temps.

Non assurément.

N'est-ce pas un état étrange que celui où il se trouvera lorsqu'il change?

Lequel?

L'instantané : car l'état instantané semble indiquer celui où quelque chose passe d'une modification à une autre; en effet, ce n'est pas du repos en tant qu'il dure encore, ni du mouvement en tant qu'il dure encore que quelque chose passe au changement, mais c'est de l'instant, dont la nature extraordinaire est d'être un état intermédiaire entre le mouvement et le repos, sans être dans le temps; et c'est dans cet état et de cet état que ce qui est mu passe au repos, et que ce qui s'arrête passe au mouvement.

Cela pourrait bien être.

C'est pourquoi l'unité, si elle s'arrête et se meut, passera de l'un à l'autre état : car c'est pour elle la seule manière d'entrer dans l'un et l'autre; lorsqu'elle change elle changera instantanément, et, lorsqu'elle changera, elle ne sera dans aucun temps, et, dans ce cas, elle ne sera ni en mouvement ni en repos.

1 Je crois que c'est ainsi qu'il faut entendre cette phrase : χρόνος δὲ γε οὐδεὶς ἔστιν ἐν ᾧ τι οἰόντε ἅμα μήτε κινεῖσθαι μήτε ἑστάναι; si l'on retranche μήτε on arrive d'abord à un sens contraire à la nature des êtres, qui sont toujours en repos et en mouvement à la fois, et ensuite on ne rend pas la pensée de Platon, qui est de montrer la difficulté de comprendre le changement : car une chose doit toujours être en repos ou en mouvement; et comment alors peut-elle changer, puisqu'elle doit toujours être dans l'état où elle est?

Digitized by Google

Non certes.

En est-il ainsi des autres changements ? Lorsqu'elle passe de l'être au non-être ou du non-être à l'être, devient-elle au milieu de certains mouvements et de certains repos ? N'est-elle pas alors sans être et sans n'être pas, sans devenir et sans périr ?

Il y a apparence.

Par la même raison, en passant de l'unité à la pluralité et de la pluralité à l'unité, elle n'est ni une ni multiple, elle n'est ni unie ni séparée, et, en passant du semblable au dissemblable et du dissemblable au semblable, elle n'est ni semblable ni dissemblable, elle n'est ni assimilée ni différentiée; de même, en passant du petit au grand, et à l'égal et aux contraires, elle n'est ni égale, ni petite ni grande, et elle ne s'égale ni ne diminue, ni n'augmente.

Il ne le semble pas.

Telles sont donc toutes les affections qu'éprouvera l'unité, si elle existe.

Comment ne les éprouverait-elle pas !

Ne faut-il pas aussi examiner comment sera modifié ce qui est autre, si l'unité existe ?

Il faut l'examiner.

Disons donc ce que doit éprouver ce qui est autre que l'unité, si l'unité existe.

Oui, disons-le.

Puisqu'il est autre que l'unité, il n'est point l'unité : car sans cela il ne serait point autre que l'unité.

C'est juste.

Cependant, ce qui est autre n'est pas entièrement dépourvu d'unité ; mais il y participe en quelque manière.

Pourquoi ?

C'est que ce qui est autre que l'unité n'est tel que par les parties qu'il contient, et que s'il n'avait point de parties il serait une unité complète.

C'est juste.

Digitized by Google

Mais nous disons qu'il n'y a de parties que de ce qui est un tout.

Nous le disons.

Or il faut que le tout soit une unité formée d'une pluralité, dont les parties soient des parties ; car chaque partie doit être une partie du tout, et non de la pluralité.

Comment cela ?

Si quelque partie appartenait à la pluralité où elle fût comprise, elle serait sans doute une partie d'elle-même, ce qui est impossible, et de chacune des autres, puisqu'elle serait une partie de toutes ; en effet, comme elle n'est point une partie d'une seule, elle en sera une des autres, celle-ci exceptée, et, de cette manière, elle ne sera point une partie de chacune et, si elle n'est point une partie de chacune, elle ne sera une partie d'aucune partie de la pluralité et, si elle ne l'est d'aucune, il est impossible qu'elle appartienne à toutes ces parties, dont elle n'est ni une partie ni quoi que ce soit.

Du moins cela paraît ainsi.

La partie ne sera donc pas une partie de plusieurs ni de toutes les parties, mais d'une certaine idée et d'une unité que nous appelons un tout ; unité parfaite qui se compose de toute les parties, et c'est de celle-ci que la partie est une partie.

Tout à fait.

Si donc ce qui est autre a des parties, il participera au tout et à l'unité.

Sans doute.

Il faut donc que ce qui est autre que l'unité forme un tout parfait qui contient des parties.

Nécessairement.

De plus, le même raisonnement a lieu pour chaque partie et il faut aussi que celle-ci participe à l'unité : car, si chacune des parties est une partie, en tant du moins qu'elle est individuelle elle manifeste quelque unité ; elle est dis-

Digitized by Google

tincte à la vérité des autres parties, mais elle est en soi puisqu'elle est individuelle.

C'est juste.

Elle participera donc à l'unité, quoiqu'elle soit évidemment autre chose que l'unité; car, sans cela, elle n'y participerait pas, mais elle serait l'unité elle-même : or il est impossible que quelque chose soit l'unité, si ce n'est l'unité elle-même.

Cela est impossible.

Il faut donc que le tout et la partie participent à l'unité : l'une de ces unités formera un tout dont les parties seront des parties; et l'autre sera individuelle, une partie du tout, qui existera comme tout de la partie.

Il en est ainsi.

Ce qui participe à l'unité ne sera-t-il point, par cette participation, différent de l'unité?

Comment ne le serait-il pas!

Mais ce qui est différent sera multiple; car si ce qui est différent de l'unité n'était ni un ni plus qu'un, il ne serait rien du tout.

Non certes.

Puisque ce qui participe à l'unité comme partie et comme tout est plus qu'un, ne faut-il pas que ce qui participe à l'unité soit infini en multitude?

Comment cela?

Nous le verrons de cette manière : n'est-ce point comme n'étant pas l'unité et comme n'y participant pas encore, que les choses reçoivent l'unité lorsqu'elles la reçoivent?

Évidemment.

Ne sont-elles point une multitude les choses où l'unité ne se trouve pas?

Oui, une multitude.

Quoi donc! si nous voulions retrancher par la pensée la plus petite partie qu'il soit possible, ne faudrait-il pas que cette partie retranchée, puisqu'elle ne participe pas à l'unité, fût multiple et non une?

Digitized by Google

Nécessairement.

En considérant toujours ainsi d'une manière absolue la nature différentielle de l'idée, tout ce que nous y découvrirons, en y regardant toujours, ne sera-t-il pas infini en multitude?

Tout à fait.

Il y a plus : lorsque chaque partie est devenue une partie, les parties sont limitées les unes par rapport aux autres et par rapport au tout; comme le tout l'est par rapport aux parties.

Assurément.

Il en résulte, pour ce qui est autre que l'unité de son commerce avec l'unité, une nouvelle propriété qui, à ce qu'il semble, lui fournit une limite réciproquement [1]; mais la nature absolue de l'autre, c'est l'infinité.

Il y a apparence,

Ainsi ce qui est autre que l'unité, sous le rapport du tout et des parties, est infini et fini.

Sans doute.

N'est-il pas aussi semblable et dissemblable à soi-même et l'un par rapport à l'autre?

Comment?

En tant que tout est infini par sa nature, il aura la même affection.

Sans doute.

De plus, en tant que tout a une limite, il aura encore la même affection.

Comment ne l'aurait-il pas!

Mais, en tant qu'il a la propriété d'être fini et infini, il éprouve les mêmes affections, qui sont contraires l'une à l'autre.

Oui.

1 Il y a ici un peu d'obscurité dans la traduction parceque le français, en traduisant le grec τὰ ἄλλα, par l'autre, ce qui est autre que l'unité, n'exprime pas en même temps par sa forme grammaticale l'idée de pluralité, qui se trouve nécessairement dans la nature de l'autre.

Digitized by Google

Or ce qui est contraire est dissemblable au plus haut degré.

Assurément.

Suivant donc l'une ou l'autre de ces affections il sera semblable à lui-même et l'un par rapport à l'autre, et suivant toutes deux il sera tout à fait contraire et dissemblable sous ce double rapport.

Cela pourrait bien être.

Ainsi ce qui est autre est semblable et dissemblable à lui-même et l'un par rapport à l'autre.

Il en est ainsi.

Il est aussi identique et différent l'un par rapport à l'autre, il est en mouvement et en repos; et il ne nous serait pas difficile de trouver toutes les affections contraires dont est susceptible ce qui est autre que l'unité, puisque nous avons déja vu que celles-ci lui conviennent.

Tu as raison de le dire.

En laissant de côté ces choses comme évidentes, n'examinerons-nous pas de nouveau, en supposant que l'unité existe, si ce qui est autre que l'unité n'est pas de cette manière ou s'il est seulement de cette manière?

Sans doute.

Disons donc, en partant du commencement, si l'unité existe, quelles doivent être les affections de ce qui est autre que l'unité.

Oui, disons-le.

L'unité est-elle à part de ce qui est autre, et ce qui est autre est-il à part de l'unité?

Pourquoi?

C'est que, passé ces deux choses, il n'y a plus rien de différent qui soit autre que l'unité, ni rien qui soit autre que ce qui est autre : car on a tout nommé lorsqu'on a nommé l'unité et ce qui est autre.

En effet, tout est nommé.

Il n'est donc plus rien de différent où l'unité et ce qui est autre puissent se trouver dans le même.

Digitized by Google

Non certes.

L'unité et ce qui est autre ne sont donc jamais dans le même.

Il n'y a pas apparence.

Ils sont donc à part?

Oui.

Nous disons en outre que la véritable unité n'a point de parties.

Comment en aurait-elle?

L'unité tout entière ne sera donc pas dans ce qui est autre, et ses parties n'y seront pas non plus, puisqu'elle existe à part et qu'elle n'a point de parties.

Comment cela ne serait-il pas!

Ce qui est autre ne participera donc en aucune façon à l'unité, puisqu'il ne la possède ni dans son tout ni dans quelqu'une de ses parties.

Il n'y a pas apparence.

Ce qui est autre n'est donc un d'aucune manière, et il ne renferme en soi-même aucune unité.

Non certes.

Ce qui est autre n'est donc pas multiple, car, s'il était multiple, chaque partie appartiendrait à un tout; mais à présent ce qui est autre que l'unité n'est ni un ni multiple, n'a ni tout ni parties, puisqu'il ne participe à l'unité en aucune façon.

C'est juste.

Ce qui est autre n'est donc ni deux ni trois, et il ne renferme pas ces mêmes nombres, puisqu'il est entièrement dépourvu d'unité.

Telle est sa manière d'être.

Ce qui est autre n'est donc ni semblable ni dissemblable à l'unité, et il n'a en lui-même ni ressemblance, ni dissemblance : car, s'il était semblable et dissemblable, ou s'il avait en lui-même de la ressemblance et de la dissemblance, il aurait en quelque sorte deux idées contraires l'une à l'autre.

Digitized by Google

Apparemment.

Or il est impossible qu'il participe à deux idées, lorsqu'il ne participe pas à une seule.

Cela est impossible.

Ce qui est autre n'est donc ni semblable ni dissemblable, ni l'un et l'autre à la fois : car, s'il était semblable ou dissemblable, il participerait à l'une de ces idées; et s'il était l'un ou l'autre à la fois il participerait à deux idées contraires, et cela a paru impossible.

C'est vrai.

Il n'est donc ni identique ni différent, ni en mouvement ni en repos; il ne devient pas et ne périt pas; il n'est ni plus grand, ni plus petit, ni égal, et il n'a aucune autre affection de ce genre : car, si ce qui est autre était susceptible de quelque affection de ce genre, il participerait aux nombres un, deux et trois, au pair et à l'impair; et il a paru impossible qu'il y participât, parceque'il est entièrement dépourvu d'unité.

C'est très vrai.

Ainsi donc, si l'unité existe, l'unité est tout, et elle n'est rien dans son rapport avec elle-même et avec ce qui est autre [1].

Tout à fait.

Eh bien, après cela, ne faut-il pas examiner ce qui en résulte, si l'unité n'existe pas?

1 Si l'on considère à part l'unité, comme on le fait dans cette hypothèse, et qu'on la sépare de ce qui est autre, il est impossible que ce dernier soit quelque chose et que l'unité ne soit pas tout. En effet, que serait la matière seule, sans la forme qui lui donne du mouvement et de la vie? Que serait le corps séparé de l'ame qui lui donne de la vie et de l'intelligence? En un mot que serait l'univers sans les idées, qui communiquent à tout une essence et une loi? Rien ne serait possible, et la matière elle-même n'aurait pu exister dans cette indétermination où elle retombe, aussitôt qu'on la dépouille de la forme qui la caractérise, et en fait un être déterminé qui existe pour un but déterminé. Mais d'un autre côté sans ce qui est autre ou la matière, l'unité n'aurait pu se manifester; et si on l'en sépare, elle n'est plus rien.

Digitized by Google

Il faut l'examiner.

Mais quelle est cette hypothèse, si l'unité n'existe pas? Diffère-t-elle de celle-ci, si la non-unité n'existe pas?

Elle en diffère sans doute.

En diffère-t-elle seulement, ou est-ce une chose tout à fait contraire de dire, si la non-unité n'existe pas; et de dire, si l'unité n'existe pas.

C'est tout le contraire.

Mais quoi! en disant si la grandeur ou la petitesse ou quelque autre idée semblable n'existe pas, montre-t-on que chaque idée non-existante signifie quelque chose de différent?

Sans doute.

Dans l'hypothèse actuelle, montre-t-on aussi que l'unité non-existante signifie quelque chose qui diffère de ce qui est autre, en disant, si l'unité n'existe pas, et savons-nous ce que cela veut dire[1]?

Nous le savons.

En premier lieu, on parle de quelque chose que l'on connaît; en second lieu, de quelque chose qui diffère de ce qui est autre, lorsqu'on nomme l'unité, soit qu'on y ajoute l'être ou le non-être : car l'on ne connaît pas moins ce que l'on affirme ne pas être et différer de ce qui est autre.

Nécessairement.

Il faut donc exposer, à partir du commencement, ce qui doit en résulter, si l'unité n'existe pas. D'abord, à ce qu'il semble, elle doit avoir cette propriété, c'est qu'elle soit l'objet de quelque science, ou il faut que l'on ne sache

1 Lorsqu'on dit que l'unité n'est pas on ne veut pas parler de la non-unité ou de ce qui est autre, mais on veut simplement supposer que l'unité n'a pas pour attribut l'être ou qu'elle ne manifeste pas son action unifiante; ou, en d'autres termes, qu'elle n'est pas en acte, mais en puissance. Ainsi, quoiqu'elle ne soit pas, elle est susceptible de quelque comparaison avec ce qui est autre, et on peut lui appliquer des appellations telles que *celle-ci*, *celle-là* et d'autres semblables.

Digitized by Google

pas ce que l'on dit, lorsqu'on dit, si l'unité n'existe pas.

C'est vrai.

Ne faut-il pas aussi dire que ce qui est autre diffère de l'unité, ou que celle-ci ne diffère pas de ce qui est autre?

Sans doute.

Ainsi, outre la propriété d'être un objet de connaissance, elle a encore un attribut différentiel : car on ne veut pas parler de la différence de ce qui est autre, lorsqu'on dit que l'unité est différente de ce qui est autre, mais de la différence de celle-là.

Apparemment.

De plus, ce qui n'existe pas peut recevoir des appellations telles que *cela, quelque, ceci, à ceci, de ceci,* et toutes les autres semblables : car l'unité ne pourrait être énoncée ni ce qui diffère de l'unité, et *celle-là* n'aurait aucun attribut, ni aucune propriété, et l'on n'en pourrait rien affirmer si elle n'était susceptible de la détermination de *quelque* et d'autres de ce genre.

C'est juste.

Ainsi l'unité ne peut pas être puisqu'elle n'existe pas, mais cela ne l'empêche pas de participer à plusieurs choses; et même c'est une nécessité, puisque c'est cette unité-là, et non autre chose, qui n'existe pas : car si ce n'est pas l'unité ni celle-là qui n'existe pas, et qu'il s'agisse dans le discours de quelque autre chose, il ne faut rien dire; mais si c'est cette unité-là et non quelque autre chose que l'on suppose ne pas exister, il faut qu'elle reçoive l'appellation de *celle-là* et beaucoup d'autres.

Sans doute.

Elle a donc de la dissemblance par rapport à ce qui est autre; car ce qui est autre, puisqu'il est différent de l'unité, doit être d'une autre nature.

Oui.

Ce qui est d'une autre nature n'est-il pas d'une autre forme?

Comment ne le serait-il pas!

Digitized by Google

Ce qui est d'une autre forme n'est-il pas dissemblable?

Sans doute.

Puisque ce qui est autre est dissemblable à l'unité, il est évident que le dissemblable est dissemblable au dissemblable.

Cela est évident.

L'unité aura donc une dissemblance, par rapport à laquelle ce qui est autre lui est dissemblable.

Il y a apparence.

Mais si elle a de la dissemblance avec ce qui est autre, ne faut-il pas qu'elle ait de la ressemblance avec elle-même?

Comment?

Si l'unité avait de la dissemblance avec l'unité; il ne serait plus question de quelque chose tel que l'unité; et l'hypothèse n'existerait plus au sujet de l'unité, mais au sujet d'autre chose que l'unité.

Sans doute.

Du moins cela ne doit pas être.

Non certes.

Il faut donc que l'unité ait de la ressemblance avec elle-même.

Il le faut bien.

En outre elle n'est point égale à ce qui est autre: car, si elle lui était égale, elle lui serait aussi semblable sous le point de vue de l'égalité; et l'un et l'autre est impossible, puisque l'unité n'existe pas.

Cela est impossible.

Puisqu'elle n'est point égale à ce qui est autre, ne faut-il pas aussi que ce qui est autre ne soit pas égal à l'unité?

Nécessairement.

Ce qui n'est point égal n'est-il pas inégal?

Oui.

Ce qui est inégal n'est-il pas inégal à ce qui est inégal?

Comment ne le serait-il pas!

L'unité participe donc à l'inégalité suivant laquelle ce qui est autre lui est inégal.

Digitized by Google

Elle y participe.

Cependant l'inégalité a une grandeur et une petitesse.

Elle en a une effectivement.

Une pareille unité a-t-elle aussi de la grandeur et de la petitesse?

Elle pourrait bien en avoir.

La grandeur et la petitesse sont toujours éloignées l'une de l'autre.

Sans doute.

Il y a toujours quelque chose au milieu d'elles.

Il est vrai.

Saches-tu qu'il y ait au milieu d'elles autre chose que l'égalité?

Non, mais cela même.

Ce qui a donc de la grandeur et de la petitesse a aussi de l'égalité, qui est au milieu de ces deux idées.

Il y a apparence.

L'unité qui n'existe pas, à ce qu'il semble, participera donc à l'égalité, à la grandeur et à la petitesse.

Elle semble y participer.

Mais elle doit aussi en quelque sorte participer à l'être.

Comment cela?

L'unité doit être telle que nous disons, car, si elle n'était point telle, nous ne serions pas dans la vérité en disant que l'unité n'existe pas; mais, si nous sommes dans le vrai, il est clair que nous parlons de quelque chose qui existe, ou n'en est-il pas ainsi?

Cela est ainsi.

Puisque nous convenons que nous disons vrai, il faut aussi convenir que nous parlons de ce qui existe.

Nécessairement.

L'unité est, à ce qu'il paraît, non-existante; car, si elle n'est pas non-existante, mais qu'elle laisse quelque chose de l'être approcher du non-être, sur-le-champ elle sera existante.

Tout à fait.

Digitized by Google

Il faut donc que ce qui est non-existant ait pour lien le non-être, s'il ne doit pas exister, comme il faut pareillement que ce qui existe ait le non-être de la non-existence, pour avoir une existence parfaite; car, de cette manière, ce qui existe sera tout à fait, et ce qui n'existe pas ne sera pas : d'un côté, ce qui existe participera à l'essence d'être existant, et à la non-essence d'être non-existant, s'il doit être d'une manière parfaite; de l'autre côté, ce qui n'existe pas participera à la non-essence de n'être pas non-existant, et à l'essence d'être non-existant, si, à son tour, ce qui n'existe pas doit être d'une manière parfaite[1].

C'est très vrai.

Puisque ce qui existe participe au non-être, et ce qui n'existe pas à l'être, il faut aussi que l'unité, puisqu'elle n'existe pas, participe à l'être afin de n'être pas.

Nécessairement.

L'unité paraît donc avoir de l'être, si elle n'existe pas.

Elle paraît en avoir.

Et par conséquent du non-être, si elle n'existe pas.

Comment n'en aurait-elle pas !

Est-il donc possible que ce qui est d'une certaine manière ne soit pas de cette manière sans changer d'état ?

Cela n'est pas possible.

Tout état semblable qui fait qu'une chose est d'une cer-

1 Chaque chose, comme je l'ai déja dit, a son essence ou sa manière d'être; mais elle n'a pas pour cela l'être ou cette essence en acte, au moins dans la pensée où l'on peut faire une distinction entre l'essence et l'existence. Voici, au reste, un passage du *Sophiste* qui éclaircit tout cela : « Il y a donc nécessairement du non-être dans le mouvement et » dans tous les genres; car la nature de l'autre répandue en toutes cho- » ses, en faisant chacune autre que l'être, en fait du non-être : et d'après » cela nous aurons raison de dire que d'une manière tout est du non- » être, et de l'autre, en tant qu'il participe à l'être, tout est de l'être. » Ainsi l'unité, le même, l'autre, l'homme, le feu, ce sont d'abord des essences ou des idées; mais pour devenir des êtres il faut que l'être s'y ajoute et leur donne la vertu de manifester et d'exercer leur essence : soit que ces idées soient des objets de l'intelligence, soit qu'elles soient des objets du monde réel.

Digitized by Google

taine manière, et n'est pas de cette manière, exprime un changement.

Comment ne l'exprimerait-il pas !

Le changement est-il un mouvement, ou comment l'appellerons-nous ?

Un mouvement.

L'unité nous a paru exister et ne pas exister.

Oui.

Elle paraît donc être d'une façon et ne pas être de cette façon.

Il y a apparence.

L'unité, qui n'existe pas, semble donc se mouvoir, puisqu'elle passe de l'être au non-être.

Elle pourrait bien le faire.

Cependant, si elle ne se trouve nulle part parmi ce qui existe; puisqu'elle n'existe pas, elle ne pourra pas passer ailleurs en tant qu'elle n'existe pas.

En effet, comment le pourrait-elle !

Elle ne se mouvra donc pas par translation.

Non certes.

Elle ne tournera pas non plus dans le même; car elle ne touche nulle part le même, et ce qui est le même existe : or il est impossible que ce qui n'existe pas soit dans quelque chose qui existe.

Cela est impossible.

L'unité qui n'existe pas ne pourra pas tourner dans ce en quoi elle n'existe pas.

Non assurément.

De plus, l'unité, soit qu'elle existe, soit qu'elle n'existe pas, ne s'altère pas elle-même; car il ne serait plus question de l'unité, si elle s'altérait elle-même, mais de quelque autre chose.

C'est juste.

Si elle ne s'altère pas, si elle ne tourne pas dans le même, et qu'elle ne passe pas ailleurs, pourra-t-elle encore se mouvoir de quelque façon ?

Digitized by Google

Comment pourrait-elle le faire !

Et il faut que ce qui est immobile soit en repos, et que ce qui est en repos s'arrête.

Nécessairement.

L'unité qui n'existe pas, à ce qu'il semble, se meut et s'arrête.

Il y a apparence.

Il y a plus : si elle se meut, il y a grande nécessité à ce qu'elle s'altère ; car, en tant que quelque chose se meut, il n'est plus dans cet état comme il était, mais il est d'une autre manière.

Il en est ainsi.

L'unité qui se meut est donc altérée.

Oui.

Et si elle ne se meut en aucune façon, elle ne sera altérée en aucune façon.

Non certes.

Ainsi l'unité qui n'existe pas, en tant qu'elle se meut, est altérée, et en tant qu'elle ne se meut pas elle n'est pas altérée.

Non certes.

L'unité qui n'existe pas est donc altérée et n'est pas altérée.

Apparemment.

Ne faut-il pas que ce qui s'altère devienne différent de ce qu'il était d'abord, et qu'il périsse en quittant son état primitif, et que ce qui ne s'altère pas ne devienne ni ne périsse ?

Il le faut bien.

Ainsi l'unité qui n'existe pas, en s'altérant, devient et périt, et en ne s'altérant pas elle ne devient ni ne périt, et de cette sorte l'unité qui n'existe pas devient et périt, et elle ne devient pas et ne périt pas.

Non assurément.

Remontons encore une fois au commencement, afin de

Digitized by Google

voir si cela nous paraîtra de même qu'à présent ou différemment.

Oui, il faut le voir.

Si l'unité n'existe pas, ne cherchons-nous pas ce qui doit en résulter pour elle-même?

Sans doute.

Lorsque nous disons qu'une chose n'existe pas, entendons-nous par là autre chose qu'une privation de l'être dans la chose que nous disons ne pas exister!

Rien autre chose.

Lorsque nous disons qu'une chose n'existe pas, disons-nous qu'elle est en partie et qu'elle n'est pas en partie; ou ce non-être pris d'une manière absolue désigne-t-il que la chose qui n'est pas n'existe en aucune manière, et qu'elle ne participe pas en quelque façon à l'être.

Elle n'est absolument pas.

Ce qui n'existe pas ne pourra donc pas être, ni participer à l'être en aucune manière.

Non certes.

Devenir et périr sont-ils autre chose, l'un que participer à l'être, et l'autre que dépouiller l'être?

Rien autre chose.

Mais ce qui ne participe en rien à l'être ne peut ni le recevoir ni le perdre.

Comment le pourrait-il!

Par conséquent l'unité, puisqu'elle n'existe pas du tout, ne peut ni posséder ni dépouiller l'être, ni le recevoir en aucune façon.

Il ne paraît pas.

L'unité qui n'existe pas ne devient donc pas et ne périt pas, puisqu'elle ne participe nullement à l'être.

Il n'y a pas apparence.

Elle ne s'altère donc nullement : car dans cette modification elle deviendrait et périrait.

Il est vrai.

Digitized by Google

Si elle ne s'altère pas, ne faut-il pas qu'elle ne se meuve pas?

Nécessairement.

Nous dirons en outre que ce qui n'existe pas du tout ne s'arrête pas : car ce qui s'arrête doit toujours demeurer le même dans quelque chose de même.

Comment cela ne serait-il pas!

Nous pouvons donc dire que l'unité qui n'existe pas ne s'arrête ni ne se meut jamais.

Non, jamais.

De plus, rien de ce qui existe ne saurait lui convenir : car, en recevant quelque chose de ce qui existe, elle participerait à l'être.

Cela est évident.

Elle n'a donc ni grandeur, ni petitesse, ni égalité.

Non certes.

Elle n'a pas non plus de la ressemblance ni de la différence par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre.

Il n'y a pas apparence.

Mais quoi! peut-elle avoir quelque chose de ce qui est autre, si elle ne doit rien avoir?

Elle ne le peut pas.

Ce qui est autre n'est donc ni semblable, ni dissemblable, ni identique, ni différent par rapport à l'unité.

Non assurément.

Mais quoi! ce qui n'existe pas peut-il être déterminé par des appellations telles que *de cela*, *à cela*, ou *quelque*, ou *ceci*, *de ceci*, ou *d'un autre*, *à un autre*; ou telles que *autrefois*, *ensuite*, *maintenant*; ou peut-il être l'objet d'une science, d'une opinion, d'une sensation, d'un discours, d'une dénomination ou de quoi que ce soit qui existe?

Non, il ne le peut pas.

De cette manière l'unité qui n'existe pas n'a aucune propriété d'aucune sorte.

Digitized by Google

Elle paraît du moins n'en avoir aucune.

Disons encore ce que doit éprouver ce qui est autre, si l'unité n'existe pas.

Oui, disons-le.

Il faut que ce qui est autre existe en quelque manière : car, s'il n'existe pas du tout, on ne peut rien dire au sujet de ce qui est autre.

Il en est ainsi.

Mais, s'il est question de ce qui est autre, ce qui est autre est du moins différent, ou ce qui est autre ne signifie-t-il pas la même chose que ce qui est différent ?

La même chose.

Disons-nous que le différent diffère d'un différent, comme l'autre est autre qu'un autre ?

C'est juste.

L'autre, s'il doit être autre, a donc quelque chose par rapport à quoi il sera autre.

Nécessairement.

Mais que sera-ce ? ce ne sera point l'unité par rapport à laquelle il sera autre, puisqu'elle n'existe pas.

Non certes.

C'est donc par rapport à lui-même qu'il est autre : car il ne reste plus que cette relation, ou il faut qu'il soit autre que rien.

C'est juste.

C'est donc sous le rapport de la multitude que chaque autre diffère l'un de l'autre : car cela n'est pas possible par rapport à l'unité, puisque l'unité n'existe pas. Mais chacune de ces masses, à ce qu'il semble, est d'une multiplicité infinie; et si l'on prend celle qui paraît la plus petite, aussitôt, comme dans un songe au milieu du sommeil, cette unité que l'on croit réelle devient multiple et au lieu d'une très petite masse on en trouve une très grande eu égard aux subdivisions qui s'y forment.

C'est très juste.

Ainsi composé de masses pareilles, ce qui est autre sera

Digitized by Google

par rapport à lui-même, si ce qui est autre existe, sans que l'unité existe.

Sans contredit.

Il y aura donc plusieurs masses dont chacune semblera une; mais elle ne le sera pas, puisque l'unité n'existe pas.

Cela est ainsi.

Elles auront l'air de former un nombre, puisque chacune paraît une quoiqu'elle soit plusieurs.

Sans doute.

C'est aussi sans fondement que les unes paraissent paires et les autres impaires, puisque l'unité n'existe pas.

Sans aucun fondement.

En outre, disons-nous, il semblerait que parmi ces masses se trouvât la plus petite quantité; mais celle-ci paraît multiple et grande par rapport à chacune de ces quantités multiples, qui sont aussi petites.

Comment cela ne serait-il pas?

Chacune de ces masses semblera aussi égale à ces masses multiples et petites: car elle n'aura pas l'air de passer du plus grand au plus petit sans venir en apparence au milieu, et ce sera un simulacre d'égalité.

Cela est vraisemblable.

Chaque masse ne paraît-elle pas aussi avoir une limite par rapport à une autre et par rapport à elle-même, quoiqu'elle n'ait ni commencement, ni fin, ni milieu?

Pourquoi cela?

C'est qu'en prenant dans sa pensée quelqu'une de ces masses, comme si elle avait quelqu'une de ces propriétés, on verra toujours avant le commencement apparaître un autre commencement, et après la fin une autre fin encore, et dans le milieu d'autres milieux plus au milieu, et qui sont plus petits; parcequ'on ne peut saisir aucune unité dans chacune de ces choses, puisque l'unité n'existe pas.

Cela est très-vrai.

Il faut, à ce qu'il me semble, que toute cette existence

Digitized by Google

que l'on saisit par la pensée se divise et se réduise en poussière : car l'on saisira une masse dépourvue d'unité.

Sans doute.

Lorsque l'on considère une pareille masse de loin et d'une manière confuse, il faut qu'elle ait l'apparence de l'unité ; mais lorsqu'on l'examine de près et d'une vue distincte, il faut que chaque unité paraisse multiple à l'infini : puisqu'elle est privée de l'unité qui n'existe pas.

Cela est de toute nécessité.

De cette manière il faut que tout ce qui est autre paraisse infini et fini, un et multiple, si l'unité n'existe pas et que ce qui est autre que l'unité existe.

Il le faut bien.

Ne paraîtra-t-il pas aussi semblable et dissemblable ?

Comment ?

Lorsque l'on contemple un tableau de loin, tout y prenant l'apparence de l'unité, prend celle de l'identité et a l'air d'être semblable.

Sans doute.

Mais lorsqu'on s'en approche, tout devient multiple et différent, et l'apparence de la diversité rend tout différent et dissemblable à lui-même.

Il en est ainsi.

Il faut donc que ces masses paraissent semblables et dissemblables à elles-mêmes et les unes aux autres.

Sans doute.

Et qu'elles paraissent identiques et différentes les unes par rapport aux autres ; qu'elles semblent se toucher elles-mêmes et se séparer d'elles-mêmes ; se mouvoir de toutes sortes de mouvements et s'arrêter partout, devenir et périr, et ne faire ni l'un ni l'autre ; enfin avoir toutes ces propriétés qu'il nous serait à présent facile de développer, supposé que la pluralité existe et que l'unité n'existe pas.

Cela est très vrai.

Enfin revenons encore une fois au commencement et

Digitized by Google

disons ce qui doit arriver, si l'unité n'existe pas et que ce qui est autre existe.

Oui, disons-le.

Ce qui est autre ne sera point un.

En effet, comment le serait-il !

Il ne sera pas non plus plusieurs; car, lorsqu'il y a plusieurs, il doit aussi y avoir un et, si rien de ce qui est autre n'est un, il n'est rien tout ensemble, en sorte qu'il ne sera pas non plus plusieurs.

Il est vrai.

L'unité ne se trouvant pas dans ce qui est autre, ce qui est autre ne sera ni un ni plusieurs.

Non certes.

Du moins, il n'a pas l'apparence d'être un ni plusieurs.

Pourquoi ?

C'est que ce qui est autre n'a aucune communication d'aucune sorte avec rien de ce qui n'existe pas; et rien de ce qui n'existe pas ne se trouve en rien de ce qui est autre, puisque ce qui n'existe pas n'a rien à communiquer.

Il est vrai.

Il n'y a donc dans ce qui est autre ni représentation ni apparence de ce qui n'existe pas, et ce qui n'existe pas n'est représenté en aucune manière par ce qui est autre.

Non assurément.

Si donc l'unité n'existe pas, rien de ce qui est autre ne peut être regardé comme un ou comme multiple; car, sans l'unité, il est impossible de se représenter la pluralité.

Cela est impossible.

Si l'unité n'existe pas, ce qui est autre n'existe pas non plus et l'on ne se le représente ni comme un ni comme multiple.

Il n'y a pas apparence.

Par conséquent, il n'est ni semblable ni dissemblable.

Non certes.

Il n'est ni identique ni différent, il ne se touche pas et n'existe point à part, et de toutes les propriétés que

Digitized by Google

nous avons examinées précédemment, et qui semblaient appartenir à ce qui est autre, il n'en a ni la réalité ni l'apparence, si l'unité n'existe pas.

Il est vrai.

Si nous disions donc en général que rien n'existe, si l'unité n'existe pas, ne serions-nous pas fondés de parler ainsi ?

Tout à fait.

Que ceci demeure donc établi, et concluons que, selon toute apparence, soit que l'unité existe, soit qu'elle n'existe pas, l'unité elle-même et ce qui est autre, dans leurs rapports avec eux-mêmes et dans leurs rapports réciproques, sont absolument tout et ne le sont pas, le paraissent et ne le paraissent pas.

Cela est très vrai.

FIN DU PARMÉNIDE.

Digitized by Google

Digitized by Google

ARGUMENT DU TIMÉE.

Dans le Timée Platon cherche à expliquer la formation du monde, c'est-à-dire des choses réelles qui tombent sous nos sens; mais, comme dans cet ouvrage il renferme une philosophie presque entière, je laisserai de côté les questions qui se rapportent à la morale et à la théorie des idées, que j'ai d'ailleurs expliquées dans l'esquisse de sa philosophie, et je ne m'occuperai que de ce qui est relatif à la nature.

Mais quel est le caractère des choses réelles, ou qu'est-ce que la nature? C'est là ce qu'il faut d'abord déterminer, afin de connaître l'essence de l'objet que l'on veut expliquer.

Platon, qui croyait à l'existence des idées, c'est-à-dire à l'existence de quelque chose d'un et d'immuable, et le regardait comme le soutien et la loi de ce qui naît et change sans cesse, n'a pas de peine à comprendre que l'univers est l'ensemble des êtres sujets à la naissance et au changement, que nous percevons par les sens et non par l'intelligence.

Mais ces êtres sont si nombreux et ont des caractères si divers qu'il devient nécessaire de les ranger sous quelques notions générales, afin de procéder avec ordre et clarté dans l'explication qu'on entreprend d'en faire.

D'abord, en partant de la détermination la plus simple, on peut considérer la matière sous le rapport du mouvement. On donne alors aux corps l'unité de forme; mais elle n'est qu'idéale, et ils sont toujours distincts les uns des autres. De cette manière on constitue la mécanique.

Ensuite on peut considérer les corps comme existant d'une manière individuelle et manifestant leurs qualités, de manière qu'on peut dire qu'ils existent en soi. Cette nouvelle notion fonde la physique.

Mais, dans la physique, les corps conservant leur individualité forment des êtres particuliers, qui ne s'identifient pas dans leurs différences. Au contraire, si les corps ne manifestent pas seulement leurs qualités, mais que dans leurs rapports ils perdent leurs propriétés primitives, alors se complète la vie de la nature inorganique et naît ce qu'on appelle la chimie.

Enfin les corps qui ont leurs parties distinctes, mais liées de manière qu'elles forment un ensemble harmonique en servant de but et de

Digitized by Google

moyen à la fois, sont organisés et vivants, et rentrent dans le domaine de l'organique.

Mécanique. Lorsque l'on considère les corps sous la notion de matière ils n'ont plus alors d'autre propriété que celle du mouvement, qui est l'unité de l'espace et du temps. Sans doute nous concevons encore quelque chose au delà du mouvement, ce quelque chose qui se dérobe presque à l'intelligence comme il échappe aux prises de l'imagination, qu'on appelle la matière première, et que Platon confond avec le lieu ou l'espace, le réceptacle de toutes choses; mais l'espace exprime seulement ce qui a toutes ses parties les unes hors des autres; encore l'espace n'est-il pas une capacité, il n'est qu'une des manières d'exister de la matière.

Cette matière première reçoit toutes les formes sans en conserver aucune, elle devient eau, terre, et autre chose semblable; mais elle n'est rien de tout cela, et reste toujours identique au fond de son indétermination.

Cette matière, douée de mouvement, doit nécessairement tendre vers un but, un point déterminé de l'espace, ou son mouvement serait indéterminé et, par conséquent, impossible. Ainsi il faut admettre dans les corps une force qui les dirige vers un centre donné, surtout lorsque leurs mouvements sont limités. Platon pense que l'action de la pesanteur s'exerce d'après la loi des semblables, et que les corps tendent tous à se rendre vers ceux de même nature.

Selon lui donc, la pesanteur est la tendance de chaque corps vers la masse de la même nature; et chaque corps est pesant lorsqu'on le considère hors de sa place naturelle, mais il ne l'est plus lorsqu'il se trouve dans cette place : et, comme l'univers est sphérique, on ne peut regarder un endroit plutôt comme le haut que comme le bas. Cependant, dans cette hypothèse, on pourrait dire avec Aristote que le haut est l'extrémité du rayon de la circonférence, et que le bas est le centre de cette même circonférence.

La matière, par sa nature étant soumise à l'espace, qui exprime la séparation, a toutes ses parties distinctes et les unes hors des autres; mais, comme ces parties composent nécessairement des touts, puisqu'elles obéissent à la loi des semblables, il y a en même temps réunion et ce qu'on appelle attraction. Ainsi le principe de l'espace et celui des semblables donnent la répulsion et l'attraction de la matière.

Mais ce même principe de l'attraction, appliqué à un ensemble de corps, fait que chacun d'eux est difficile à mouvoir : il semble alors que la matière soit indifférente au repos et au mouvement.

Alors, pour qu'un corps se meuve, il faut qu'un autre vienne lui communiquer son action extérieurement, et c'est ce qui a lieu dans le choc : un corps en pousse un autre, celui-ci un autre, ainsi de suite; de là s'établit l'impulsion circulaire, et le vide ne saurait exister. Si le corps

Digitized by Google

poussé rencontre un corps qui lui résiste par une force supérieure, le premier revient vers la place qu'il a occupée. Mais les corps ne peuvent ainsi agir les uns sur les autres qu'au moyen de leur pesanteur relative, et elle est relative parcequ'on ne considère les corps que dans leurs mouvements finis ou soumis à une impulsion extérieure.

Ainsi la chute des corps, leur choc et leur force d'inertie, qui proviennent de leur attraction mutuelle, n'existent que dans une sphère relative, malgré le mouvement qui emporte le système tout entier, et ce dernier ne contrarie ou n'empêche pas le premier.

C'est ce dernier mouvement absolument libre d'un corps dans l'espace qu'il faut examiner maintenant.

Lorsque plusieurs corps forment un système, la perfection consiste en ce qu'ils se rapportent les uns aux autres ou pèsent les uns sur les autres mais se conservent dans ce rapport où ils placent leur unité dans un autre hors d'eux-mêmes. Il existe alors un centre commun et des centres particuliers. Ainsi, dans un pareil système, chaque corps a sa place déterminée, afin qu'ils ne se confondent pas les uns avec les autres; ils doivent se mouvoir dans des courbes fermées, autour de leur centre commun, pour conserver leur rapport avec lui, et de plus se mouvoir autour d'eux-mêmes pour avoir un mouvement qui se rapporte à eux-mêmes : de manière qu'ils existent pour eux-mêmes et pour un autre, ce qui est pour les êtres finis la loi même de l'existence.

Ce sont ces mouvements et ces rapports, leurs grandeurs et leurs durées, que Platon a voulu représenter par la formation de l'ame du monde, parcequ'il pensait, avec raison, que là où il y avait de l'ordre il devait aussi y avoir un principe qui le détermine.

Dieu, dit-il, forma avec l'essence indivisible et l'essence divisible une essence intermédiaire : c'est-à-dire il forma la vie, qui participe en effet à la nature du *même* et à la nature de l'*autre;* puisque la vie a quelque chose qui la rend identique à elle-même au milieu des changements qu'elle éprouve nécessairement pour manifester ce qu'elle renferme. Puis, mêlant ces trois essences pour en former une seule, il la divisa en autant de parties qu'il convenait.

La nature du même, celle de l'autre et l'essence intermédiaire sont les principes constituants de l'univers; l'intelligence représente parfaitement la nature du même, la matière celle de l'autre, et la vie exprime l'essence intermédiaire : elles sont distinctes toutes les trois, mais elles peuvent être combinées entre elles; comme on le remarque dans l'homme, où ces trois essences ne nuisent en rien à son unité.

De ce mélange, qui constitue l'ame, Dieu retrancha sept parties marquées par les nombres 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27; ces parties servirent à déterminer les cercles que les planètes devaient décrire.

Ainsi Platon ou les Pythagoriciens, guidés par le principe de l'unité qui domine dans l'univers, trouvent, sans le secours de l'expérience,

Digitized by Google

les nombres qui expriment les grandeurs des orbites planétaires, et cela en observant le rapport qui existe entre des grandeurs et les nombres qu'on rencontre dans le diagramme des cinq octaves consécutives.

Le reste du mélange fut encore divisé de manière que toutes les parties prises ensemble offrissent entre elles les mêmes rapports numériques que ceux des sons de l'échelle musicale. Enfin une bande fut formée avec toutes ces parties, et elle fut coupée en deux suivant sa longueur; puis ces deux bandes furent croisées de manière à imiter les cercles de l'équateur et de l'écliptique.

Comme la nature du même entrait dans la composition de l'âme du monde, il fallait que les étoiles fixes et les planètes tournassent sur elles-mêmes; mais les sept planètes placées dans le cercle intérieur ou l'écliptique et soumises à la nature de l'autre, furent forcées d'exécuter, en des temps différents, des révolutions en sens contraires à celles des étoiles fixes. Quant à la terre, dominée par l'intelligence qui réside en elle, elle resta immobile au centre du monde.

Platon place la terre au centre du monde et fait tourner les étoiles autour d'elle, parcequ'il la regardait sans doute comme l'animal le plus élevé dans l'ordre de la vie, puisqu'elle porte et nourrit l'animal le plus intelligent, c'est-à-dire l'homme; et il lui rapporte tout à l'exemple de l'homme, qui est obligé de tout rapporter à lui-même pour juger et comprendre quoi que ce soit. Mais nous savons que la terre, quoiqu'elle soit la planète la plus remarquable par la vie qui est en elle, tourne cependant autour du soleil.

Puisque Platon avait fait entrer la nature du même et celle de l'autre dans la composition de l'âme du monde, il aurait pu voir que les planètes ne décrivent pas des cercles dans leur révolution; mais des ellipses, qui, par l'inégalité de leurs axes, représentent très bien la nature du même et celle de l'autre, tandis que tout est identique dans le cercle: de là il aurait aussi pu conclure que les planètes ne décrivent pas des arcs égaux dans des temps égaux, mais que les rayons vecteurs décrivent des aires proportionnelles aux temps. Mais il n'est pas donné au génie le plus pénétrant de tout découvrir; et la Providence dispense les vérités de siècle en siècle, afin que chaque âge ait sa part dans cette distribution divine.

Physique. Jusqu'à présent la matière n'a été examinée que dans ses déterminations idéales de temps, d'espace et de mouvement. Elle n'avait pour tendance que la recherche d'un centre placé hors d'elle-même; et si elle existait pour elle-même, c'était dans son mouvement autour d'elle-même: en un mot, dans la mécanique céleste, la matière est regardée comme un point pesant, qui tend vers un certain lieu et se meut dans un certain lieu; toutefois, en considérant le système entier des corps planétaires, on trouve qu'il n'existe que pour lui-même, et il

Digitized by Google

faut de même considérer les corps particuliers et voir quelles sont les propriétés qui leur appartiennent et les individualisent.

La matière qui se présente sous sa première manifestation, avec une qualité particulière, mais en même temps très générale, c'est sans contredit la lumière. Platon avait bien vu que le soleil et les étoiles sont composés de cette matière, et il avait encore reconnu que la lumière n'avait pas la propriété de brûler, lorsqu'elle pénétrait dans l'œil et se mêlait au feu visuel, et que par là elle se distinguait de la flamme ou du feu. En effet, le feu a une propriété négative, il dissout, il consume et se consume lui-même, tandis que la lumière n'exclut rien et n'a pas de propriété négative; c'est quelque chose d'identique à soi-même, et elle est dans l'ordre matériel ce que le moi ou la conscience est dans l'ordre spirituel; avec cette grande différence que l'esprit se manifeste à lui-même pour lui-même, et que la lumière se manifeste pour autre chose qu'elle-même; puisqu'elle n'est visible pour nous qu'en se rapportant à autre chose.

La lumière, dit Platon, ne brûle pas, et par là elle se distingue du feu et même du calorique; ainsi, lorsqu'elle devient chaude, c'est parcequ'elle entre dans l'atmosphère de la terre, et se combine avec l'air ou la terre elle-même, comme l'expérience le démontre.

Il l'appelle encore un corps; et il a raison, puisque la lumière existe comme quelque chose d'individuel, qui se distingue de tout le reste, et, par conséquent, se trouve compris sous la notion de matière. Cependant elle ne peut pas se diviser en masses distinctes comme la matière pesante, parcequ'elle n'est pas pour elle-même et qu'elle est destituée de quantité. On peut dire qu'elle est en quelque sorte une matière immatérielle; aussi n'a-t-elle pas de pesanteur, et ne cherche-t-elle pas un centre commun ou un point de l'espace, mais se répand-elle dans tout l'espace, aussi loin qu'elle peut s'étendre, et avec une vitesse et une expansion pour ainsi dire absolue.

Aussitôt que la lumière entre en rapport avec ce qui est obscur ou avec les corps, et que ceux-ci deviennent visibles, elle subit des différences de direction et même de quantité relativement au plus ou moins de clarté. On dit, dans ce cas, que les corps renvoient la lumière dans toutes les directions. C'est ce que Platon n'ignorait pas, mais il ne dit rien des lois que suivent les rayons; quoiqu'il soit probable qu'il connaissait les lois de la réflexion, puisqu'il explique les images produites dans les miroirs plans et concaves.

Mais la lumière, à cause de son extrême diffusion, n'a presque pas de concentration, et elle le cède pour l'individualité au feu, à l'air, à l'eau et à la terre, ces quatre substances générales de la nature qu'Empédocle a distinguées le premier sous le nom d'éléments.

Comme le corps de l'univers devait être un solide et que les solides ne peuvent être unis que par deux moyens termes, il fallait que l'eau

Digitized by Google

et l'air vinssent se placer au milieu du feu et de la terre, afin qu'ils formassent ensemble la plus parfaite des proportions. En effet, le feu est à l'eau ce que l'air est à la terre, et la terre est à l'air ce que l'eau est au feu, de sorte que tout reste le même dans cette proportion et que toutes ses parties forment un seul et même tout. Aussi c'est de ces quatre corps élémentaires que l'univers tient son harmonie et qu'il est à l'abri de la dissolution.

Ce sont là, en effet, les quatre corps par excellence de la nature : qu'ils soient encore composés, cela est possible et la science moderne le prétend; mais, dans cet état d'abstraction, ils perdent leur caractère essentiel et ne servent plus à constituer l'individualité générale de la terre. Ces quatre éléments forment une proportion, tandis qu'il n'est pas possible d'en établir une avec leurs parties intégrantes. En général tous les corps qu'on décompose perdent leurs propriétés et leur action salutaire sur la vie, et les nouveaux éléments qu'on obtient ne peuvent les remplacer pour l'objet qu'ils remplissent dans la nature. Ces décompositions sont sans doute utiles sous le rapport de la science et des arts, mais elles sont d'une absolue stérilité pour produire quelque chose de vivant : on ne peut porter sa main sur l'œuvre de Dieu sans entrer dans le domaine de la destruction et de la mort, et c'est pourquoi les anciens, qui avaient voué un culte à la vie, regardaient les dissections et les décompositions comme une espèce de sacrilége.

L'air et le feu composant un rapport, il faut alors qu'ils aient quelque chose de commun; et c'est ce que prouve l'expérience, puisqu'une forte compression de l'air produit du feu. L'air, comme le feu, attaque les corps inorganiques, seulement avec des degrés différents. L'air est aussi hostile à la nature organique, et il en est de même du feu.

L'eau est fluide comme l'air, mais elle n'est pas élastique comme lui. L'eau, à cause de son état passif, n'est presque pas compressible, tandis que l'air, pour ainsi dire, est indifférent à l'espace qu'il occupe. L'eau a encore la propriété de se séparer facilement et d'adhérer à autre chose qu'elle-même, parcequ'elle manque de cohésion.

La terre est remarquable par sa fixité et par un plus grand degré d'individualité.

Après avoir distingué les éléments et les avoir considérés en soi, il faut les mettre en rapport et voir quelle est leur action réciproque.

Dans toute transformation, c'est l'eau qui joue le rôle principal; parcequ'elle est un corps neutre, susceptible de changement et de détermination : l'air, comme élément actif, efface la détermination; enfin le feu, c'est l'élément destructeur qui se montre sous sa forme négative.

Platon donne des formes particulières aux quatre corps élémentaires

Digitized by Google

et compose la terre de cubes, l'eau d'icosaèdres, l'air d'octaèdres et le feu de pyramides triangulaires. Les corpuscules de feu sont par conséquent les plus aigus, les plus tranchants, les plus mobiles et les plus légers, et les autres corpuscules ont les mêmes qualités dans un degré inférieur, de manière que les cubes de la terre sont les corpuscules les plus grands, les plus obtus, les plus pesants et les moins mobiles.

Quand les corpuscules sont en lutte, ce sont les plus petits qui ont l'avantage pour opérer des divisions; parcequ'ils sont les plus tranchants : et quand les pyramides de feu cèdent aux autres éléments, elles s'éteignent; de même que l'air s'éteint aussi lorsqu'il sert à former de l'eau.

Si l'on considère les polyèdres sous le rapport du nombre de leurs bases, on voit que les vingt bases de l'icosaèdre peuvent former les bases de deux octaèdres et d'une pyramide; c'est-à-dire qu'un corpuscule d'eau peut donner deux corpuscules d'air et un de feu.

Il suit encore de là qu'autant il y a de grandeurs des quatre polyèdres réguliers, autant il y a d'espèces naturelles de terre, d'eau, d'air et de feu; et ce sont leurs mélanges faits avec ordre et proportion qui constituent les différents corps que nous voyons.

Il faut à présent considérer la matière, malgré sa séparation dans l'espace, comme centralisée en elle-même et ayant une existence concrète. Dans ce cas, la matière est déterminée par sa forme intérieure et d'après l'espace qu'elle occupe : ainsi il y a rapport entre l'espace occupé et la matière que contient le corps.

La première détermination concrète de la matière, c'est sa pesanteur spécifique ou sa densité : c'est-à-dire le rapport qui existe entre son poids et son volume; c'est cette qualité qui fait que la matière ne remplit plus uniformément l'espace et qu'elle commence à exister en elle-même.

Comme, suivant Platon, la pesanteur d'un corps est sa tendance vers celui de même nature, et comme la force avec laquelle il y tend est proportionnelle à sa masse, les quatre éléments ont des pesanteurs différentes et, si la terre est le plus pesant de tous, le feu en est le plus léger.

De ce que le contour de l'univers est sphérique, il resserre les corps et ne laisse pas de place vide. De là naît la force de cohésion avec laquelle les différentes parties d'un corps tiennent les unes aux autres, et c'est de cette force que proviennent la dureté, la ductilité et l'élasticité, qui est la cohésion en mouvement. Les corps qui ont de petites bases cèdent à la pression extérieure, mais ceux qui ont des bases quadrangulaires ont beaucoup de stabilité : ce sont eux qui ont le plus de densité et présentent le plus de résistance aux efforts qui tendent à changer leur cohésion.

Lorsqu'un corps est frappé, il est ébranlé dans sa cohésion intérieure; mais, comme il la conserve, il montre qu'il subsiste en lui-même ou qu'il

Digitized by Google

est un sujet, et c'est par le son qu'il manifeste sa subjectivité. L'eau n'a pas de son, parceque sa cohésion est presque nulle; elle ne rend que du bruit lorsqu'on la remue. Le son exprime donc l'intérieur du corps, et c'est pourquoi il affecte si fortement l'ame.

Dans le système platonicien, le son est une impulsion transmise par l'air à travers les oreilles jusqu'au cerveau : le son qui est rapide est aigu, et celui qui est lent est grave; le son semblable à lui-même est doux, et celui qui a la qualité contraire est rude.

Les Pythagoriciens avaient trouvé que les différents degrés d'élévation ou de gravité des sons pouvaient être exprimés exactement en nombre; parcequ'ils avaient vu que la vibration d'un corps sonore n'est qu'un mouvement, et qu'alors on pouvait calculer la durée d'une vibration et le nombre de vibrations qu'un corps élastique fait pendant un temps donné. Platon les avait suivis sur ce point et il pensait de plus que chaque impulsion de l'air se continuait en diminuant de vitesse, et que les accords étaient produits par deux sons simultanés, mais de vitesses différentes, dont le second ne commençait à arriver à l'oreille qu'au moment où le premier s'était ralenti de manière à ne plus frapper l'oreille qu'avec une vitesse égale à celle du second; ce qui est faux, puisque tous les sons, soit forts ou faibles, arrivent avec la même vitesse. Malgré cette erreur, son échelle musicale est composée à peu près des mêmes accords que notre échelle, et cinq intervalles y sont exprimés par les mêmes nombres.

La chaleur et le son sont analogues et se trouvent unis, puisque là où il y a son il y a aussi dégagement de chaleur. Dans le son il y a répulsion de la violence extérieure, parceque la forme et les parties qui la constituent cherchent à se conserver; dans la chaleur se montre l'attraction, parceque le corps, tout en résistant au choc extérieur, lui cède en même temps. Pour la production du son, il faut que le corps soit frappé; mais pour celle de la chaleur il faut que les deux corps soient frottés et ébranlés dans leurs surfaces, ce qui prouve que la chaleur résulte d'un changement dans la cohésion.

Lorsque la chaleur se réalise complétement, la solution du corps devient complète : il brûle et s'affranchit en quelque sorte de la matérialité. Alors se manifestent aussi la lumière et la flamme. C'est ce que Platon avait parfaitement distingué, en disant qu'il y avait diverses espèces de feu : la flamme, ce qui, sortant de la flamme, donne sans brûler de la lumière aux yeux; et ce qui reste dans les corps enflammés lorsque la flamme est éteinte, c'est-à-dire le calorique.

Ainsi la lumière qui ne brûle pas ou est froide de sa nature, ne devient chaude que dans les corps avec lesquels elle se combine; parcequ'elle leur communique sa nature identifiante, c'est-à-dire qu'elle commence à les dissoudre ou à les échauffer.

Dans les états précédents le corps ne résistait à l'action extérieure

Digitized by Google

que par la répulsion, et ses parties conservaient une position indifférente dans l'espace; mais il a encore en lui un principe qui l'organise à l'intérieur comme à l'extérieur. De cette manière la surface du corps est déterminée aussi, et elle se distingue de toute autre. Dans ce cas, le corps se dérobe à la pesanteur.

La première forme est le point qu'on remarque dans la poussière ou la forme globuleuse qu'affectent les fluides, comme Platon l'avait vu en les composant d'icosaèdres.

Mais le point, en se mouvant dans la direction la plus simple, trace une ligne dont les extrémités sont devant le milieu; ce qui donne ainsi de l'unité à ce qui est divisé s'appelle le magnétisme.

C'est au moyen de l'impossibilité du vide et de l'impulsion circulaire que Platon dit qu'on doit expliquer l'action magnétique. Les pores de l'aimant laissent échapper une espèce de fluide qui repousse l'air environnant; mais cet air force à son tour le courant à rentrer par le côté opposé, qui entraîne avec lui les parcelles de fer en rentrant dans l'aimant. Mais ce courant ne suffit pas pour expliquer les deux pôles de l'aimant; il faut toujours en venir à un principe primitif qui donne cette vertu à l'aimant, c'est-à-dire d'avoir un point différentiel et deux extrémités. Le magnétisme n'est que la tendance du corps à se constituer d'après la forme la plus simple, celle de la ligne droite avec un point intermédiaire. Cette triplicité dans la forme existe dans tous les êtres finis, on la remarque surtout dans ceux qui sont organisés.

Il en est de même des pôles, qui se repoussent lorsqu'ils sont de mêmes noms et s'attirent lorsqu'ils sont de noms différents: c'est toujours la nature d'une chose de se différencier dans l'identité, et c'est la loi universelle.

Lorsque le magnétisme agit dans différentes directions, les pôles deviennent neutres, et la direction linéaire se change en surface plane, l'arrangement qui résulte de cette action magnétique est nécessairement symétrique. Platon n'a pas ignoré cette loi, puisqu'il donne des formes régulières même aux quatre corps primitifs; mais il n'indique pas la cause de cette symétrie.

La forme, dans le cristal, ne se manifeste que par rapport à l'espace; mais, comme le corps terrestre est soumis à l'influence de l'air, de la lumière, du feu et de l'eau, il acquiert différentes propriétés suivant la manière dont ces éléments entrent dans sa composition.

La lumière, qui s'obscurcit dans le corps, le revêt de couleur; l'air et le feu, qui entrent en action avec lui, font qu'il acquiert de l'odeur, et l'eau, le sel ou l'acide lui donnent du goût.

La transparence des corps, suivant Platon, vient de ce que les particules lumineuses qu'ils nous envoient sont d'une grandeur égale à celles qui composent le feu visuel. Nous disons, lorsqu'un corps a toutes ses parties homogènes, qu'il est transparent.

Digitized by Google

Lorsque les particules lumineuses sont plus grandes ou plus petites, et qu'elles contractent ou dilatent le feu visuel, elles donnent naissance au noir et au blanc : c'est entre ces deux extrêmes que sont placées les couleurs.

Il n'est pas question de la réfraction de la lumière qui pénètre dans un milieu, ni de la décomposition ou composition de la lumière au moyen du prisme : car c'est une question de savoir si la lumière se décompose en entrant dans le cristal ou si elle se compose en entrant en rapport avec un corps particulier. La lumière blanche étant plus claire que la lumière colorée, il semble étrange qu'elle se décompose et se change en quelque chose de plus obscur.

Les odeurs naissent toujours de corps qui se mouillent ou se putréfient. Quand l'eau se change en air ou l'air en eau, les odeurs se forment comme intermédiaires entre ces deux corps : elles sont toutes de la vapeur ou de la fumée. On remarque, en effet, que les métaux acquièrent de l'odeur lorsqu'ils s'entourent d'une atmosphère au moyen de la décomposition qu'opère l'air extérieur, et que ceux-là en ont le moins qui résistent davantage à cette action.

Pour qu'un corps ait de la saveur il faut qu'il soit soluble dans l'eau, et c'est pourquoi les métaux n'en ont pas.

Les corps ne sont pas seulement en rapport avec les éléments, ils sont encore en rapport les uns avec les autres; et, dans ce cas, ils ne se décomposent pas chimiquement, mais ils se conservent et cherchent à rester ce qu'ils sont dans la tension qu'ils manifestent. Cette tension, qu'on appelle électricité, est la propriété du corps, qui la montre lorsqu'il entre en rapport avec un autre : car l'électricité naît toujours quand deux corps sont frottés l'un contre l'autre; tandis que, dans le magnétisme, il n'en faut qu'un seul, parcequ'il n'y a qu'une action mécanique. En effet, il n'y a rien à voir ni rien à sentir; il ne se montre ni lumière, ni couleur, ni saveur, et ces propriétés physiques accompagnent toujours l'action électrique.

Cependant il y a attraction et répulsion comme dans le magnétisme; et deux corps électrisés positivement ou négativement se repoussent, tandis que deux corps, dont l'un est électrisé positivement et l'autre négativement, s'attirent.

Platon prétend qu'il n'y a point de vertu attractive dans le succin frotté, mais, comme il n'y a point de vide, lorsque par le frottement on a débouché les pores de la surface du corps il s'en échappe un air très subtil qui repousse l'air environnant; mais cet air force le courant à tourner autour du corps et à rentrer par le côté opposé qui n'a point été frotté, et ce courant qui rentre entraîne avec lui les corps légers.

Chimie. Dans l'électricité les deux corps agissent l'un sur l'autre, mais conservent leur individualité; dans l'action chimique ils ne subsistent plus que comme facteurs ou moments, ils perdent leurs pro-

Digitized by Google

priétés pour en prendre de nouvelles; chacun s'efface dans la combinaison où il entre, et, cependant, chacun est ce qu'est l'autre, c'est-à-dire le tout. Or, de ce que chacun est l'autre et cherche à s'unir à lui, il est en contradiction avec soi-même : il est et cherche à se nier lui-même en s'unissant à un autre. Telle est la vie chimique, qui diffère de la vie animale en ce que celle-ci peut renouveler et continuer cette action par elle-même tandis que l'autre ne le peut pas.

Mais les anciens n'avaient point étudié l'action que les diverses substances exercent les unes sur les autres, et c'est à peine si l'on trouve dans le *Timée* quelques explications qui se rapportent à la science chimique.

Platon distingue deux espèces d'eau, celle qui est liquide et celle qui est fusible.

L'espèce liquide contient des parties d'eau petites et égales.

L'espèce fusible, composée de parties grandes et pareilles, est plus stable, pesante et compacte, et le feu seul peut la dissoudre.

L'or s'est condensé en passant à travers la pierre. L'airain, plus dense que l'or, renferme une petite quantité de terre, et lorsque cette terre s'en sépare elle prend le nom de rouille.

Les pierres se forment lorsque la terre passe à travers l'eau et que, les particules de l'eau qui se trouvent dans ce mélange étant divisées, cette eau se transforme en air; car cet air monte à la place qui lui convient et force l'air environnant à se presser autour de la masse de terre et à remplir les places vides. Les plus belles pierres sont formées de parties uniformes et sont transparentes, les autres ont les qualités contraires.

Lorsque cette terre est privée d'une grande partie de l'eau qui s'y trouvait mêlée, mais qu'elle est composée de parties plus ténues et qu'elle est salée, il se forme un corps à demi solide, et soluble dans l'eau : tel est le nitre et le sel.

Dans les corps composés de terre et d'eau, tant que l'eau occupe les espaces vides restés dans la terre comprimée, si des particules aqueuses viennent toucher à l'extérieur ces corps, elles coulent autour d'eux sans les fondre; mais les particules ignées, pénétrant dans les intervalles de l'eau et agissant sur elle comme l'eau sur la terre et comme le feu sur l'air, fondent les corps composés, dont les uns contiennent moins d'eau que de terre, tels que les verres et les terres fusibles, et dont les autres contiennent plus d'eau que de terre, tels que la cire et les corps aromatiques.

Quant aux nombreuses espèces d'eau mêlées les unes avec les autres et distillées à travers les plantes, on les appelle sucs; et il y en a quatre qui renferment du feu, savoir : le vin, l'espèce grasse et brillante, le miel, et l'opium, qui dissout les chairs.

Organique. Dans l'action chimique, les corps perdent leurs propriété-

Digitized by Google

tés : tout change en eux, leur cohésion, leur couleur, leur sonorité, leur transparence comme leur intransparence; leur pesanteur spécifique même ne se conserve pas. Sans doute la nature inorganique s'élève en ce cas à toute sa puissance; mais, comme elle s'arrête et se perd dans son action, elle montre qu'il y a une vie supérieure à la sienne.

Dans le corps organique se manifeste aussi une action chimique : ainsi le charbon et l'hydrogène tendent toujours à se produire et à se fixer; mais ils sont toujours absorbés par la vie, c'est-à-dire brûlés afin de produire la chaleur nécessaire au mouvement de l'animal. Ce n'est que dans la maladie ou dans la mort que l'action chimique prend le dessus. La vie a donc toujours quelque chose d'étranger en elle, mais elle est assez forte pour supporter cette contradiction.

On peut distinguer trois espèces de vie dans la terre : la vie géologique ou générale, la vie végétale, et la vie animale.

La terre est vivante, comme le témoignent les tremblements, les éruptions des volcans et les autres phénomènes météorologiques; mais cette vie existe dans des membres distincts, qui ne sont pas ramenés à l'unité. Elle forme bien un tout; mais ce tout ressemble à une charpente osseuse sans vie, parceque ses différentes parties n'existent pour la terre que d'une manière imparfaite et que son action tombe pour ainsi dire hors d'elle-même.

Dans la plante, l'individu a bien son activité en lui-même; mais c'est une activité qui n'est pas parfaitement une, et réside dans des parties qui sont encore indépendantes et subsistent pour elles-mêmes.

Dans l'animal chaque membre a l'ame tout entière en lui-même et n'existe point d'une manière indépendante du tout, mais il n'a de vie que dans le tout et par le tout. Aussi la sensation ou la faculté de se trouver en soi-même n'appartient qu'à l'animal.

Comme la terre est, suivant Platon, la plus ancienne des divinités qui ont été produites dans le temps, il faut qu'elle ait une histoire et qu'elle soit le résultat de révolutions successives. C'est ce que Platon n'a pas ignoré puisqu'il fait dire au prêtre égyptien qu'il s'opère de grands changements autour de la terre et dans les mouvements célestes, et qu'à de grands intervalles de temps les objets situés sur la surface de la terre périssent dans un vaste incendie; qu'il y a eu et qu'il y aura beaucoup de destructions d'hommes par le feu et par les eaux, et par mille autres causes.

Ainsi on voit que Platon pensait que c'était à l'eau et au feu que la terre devait sa forme actuelle, et c'est aussi par ces deux éléments que, dans les systèmes modernes, on cherche à expliquer sa formation.

Quant aux révolutions successives, nous les constatons par les débris organiques ensevelis dans les couches et portant des caractères visibles d'époques différentes.

Il est aussi question dans le *Timée* de la division de la terre en trois

Digitized by Google

parties ; l'Asie, l'Afrique et l'Europe ; mais il n'est pas dit ce qui a fondé cette division si ancienne, ni quels sont les caractères qui distinguent ces trois pays ainsi que leurs habitants.

La terre est encore appelée la nourrice des hommes et des animaux : il est vrai, la terre est fertile, productive, en un mot elle est vivante ; mais elle l'est d'une manière indéterminée, et, ce qu'elle produit, elle le pose comme quelque chose qui lui est extérieur.

Tandis que la vie générale de la terre n'est qu'une vie de formation qui n'existe pas pour elle-même, la vie dans la plante existe dans chacune de ses parties ; mais cette vie est encore faible parceque les parties sont identiques au tout : les parties sont des touts, mais ne sont pas des parties par rapport au tout, puisqu'elles peuvent vivre indépendamment de ce tout, de manière que l'unité vivante n'est pas très forte. Dans la plante, il y a bien un principe de vie qui habite en elle et existe comme unité ; mais la vie ne retourne pas à elle-même, ne revient pas sur elle-même, et ne constitue pas de sensation. C'est pourquoi la plante n'est pas libre comme l'animal, qui n'est plus attaché à la terre.

La plante, dit Platon, est un animal, puisque le végétal ne cesse de recevoir des impressions qui lui viennent extérieurement ; mais, comme son mouvement n'a lieu qu'en lui-même, il repousse le mouvement du dehors. Il est fixé à la terre, parcequ'il n'a pas la faculté de se mouvoir. Je viens d'expliquer pourquoi la plante est privée de cette faculté ; et elle repousse le mouvement du dehors parcequ'elle ne peut le supporter comme l'animal, qui le pose comme une modification idéale, et qu'elle ne peut, par conséquent, rester comme lui indifférente aux changements extérieurs.

Si l'on considère maintenant l'animal, on remarque qu'il a une ame qui est partout présente au corps, malgré son étendue et la distinction de ses parties, parceque l'espace n'existe pas pour l'ame. De là vient que l'animal a une unité supérieure à celle de la plante : si l'on sépare, dit Aristote, une main du corps, elle n'est plus une main que de nom. C'est l'ame qui donne la sensation à l'animal et le met ainsi en rapport avec lui-même, le détache du sol et lui donne la faculté de se mouvoir à son gré comme elle lui donne aussi celle d'exprimer, à l'aide de la voix, ses impressions intérieures.

On peut considérer l'animal : 1° en rapport avec lui-même, c'est-à-dire dans sa forme ; 2° en rapport avec la nature inorganique, c'est-à-dire dans ses pouvoirs d'assimilation ; 3° en rapport avec les individus de la même espèce, c'est-à-dire dans sa faculté de reproduction.

1° Ce qui donne une base à l'organisation ce sont les os, dont la sensibilité est obtuse ou du moins ne se manifeste que dans certaines maladies parcequ'ils ont été formés avec de la terre pure, arrosée et délayée avec de la moelle, et plongés plusieurs fois dans le feu et dans

Digitized by Google

l'eau. Mais les os servent principalement à protéger la moelle, qui renferme les trois sortes d'ames.

Comme le cerveau devait contenir la semence divine, il reçut la forme ronde; parceque cette forme représente l'intelligence, qui, en effet, dans ses actes revient sur elle-même. Aussi c'est le crâne ou la sphère osseuse qui fut formée la première. Des anatomistes modernes regardent au contraire la colonne vertébrale comme l'origine et le fondement de tout le système osseux.

Les sutures du crâne ont été produites par la puissance des révolutions de l'ame et par celle de la nourriture; or, l'humidité qui règne autour du cerveau sortant par ces sutures, elle humecta la peau qui s'était formée sur la tête et la referma sur le sommet.

Platon, qui parle beaucoup de la moelle, ne dit rien des nerfs qui partent de la moelle épinière et servent au mouvement, ni de ceux qui sortent du cerveau et servent à la sensation, et ce sont les veines auxquelles il fait remplir les fonctions des nerfs.

Il ne dit rien non plus des ganglions, que l'on peut regarder comme de petits cerveaux et qui ont une si grande importance dans l'économie animale. Toutes ces omissions proviennent de ce que les anciens ne pouvaient point faire de dissections, et qu'ils étaient obligés d'étudier la vie dans son organisme total; ce qui est bien le moyen de connaître l'activité vitale, mais ne donne point la connaissance des systèmes au moyen desquels elle s'exerce.

Les muscles servent à mettre le corps en rapport avec la nature inorganique : leur action est mécanique et par conséquent extérieure. De là vient leur mollesse élastique, qui fait qu'ils se contractent à la moindre impression et se redressent ensuite en ligne droite. Platon pense que les chairs ont pour but de garantir les os contre la chaleur et le froid, et de les protéger dans les chutes.

Les nerfs, c'est-à-dire les tendons et les ligaments, furent formés avec des os et de la chair sans levain, afin qu'ils acquissent plus de consistance que les chairs et devinssent plus mous que les os : ce sont eux qui lient les os les uns aux autres.

Les cuisses, les jambes, les hanches, les os du bras et de l'avant-bras, tous les os, enfin, qui, renfermant peu de moelle, sont vides de pensée, furent garnis de beaucoup de chair; tandis que la tête fut recouverte d'un os mince sans chair et sans ligaments, parcequ'elle ne devait plier aucune de ses parties : si elle avait été charnue, elle aurait prolongé la vie de l'homme. En général nul corps ne peut avoir des os épais revêtus de beaucoup de chair sans perdre de sa sensibilité, puisque les muscles sont les organes du mouvement et non du sentiment.

Mais pour que le mouvement soit possible il faut qu'il existe dans le corps une substance qui le possède primitivement et par essence :

Digitized by Google

et cette substance est le sang, qui prend sa source dans le cœur et circule avec impétuosité dans tous les membres.

D'un autre côté le cœur étant le siége de la colère et des passions violentes, il fallait qu'il y eût dans le voisinage le poumon; corps mou et vide de sang, et percé de trous, afin qu'il pût recevoir l'air et la boisson, et rafraichir le cœur dans son extrême ardeur.

Et le sang devant circuler dans tout le corps, il fallait encore qu'il y eût des canaux qui l'y portassent; et c'est à cet usage qu'ont été consacrées les deux veines dorsales, ou, selon nous, l'aorte et la veine cave avec leurs diverses ramifications.

Comme c'est le sang qui nourrit les chairs et le corps tout entier, c'est en lui que tous les membres puisent de quoi réparer leurs pertes. Aussi des organes spéciaux ont été destinés à le produire: et ce sont ceux de la reproduction, tels que l'estomac et les intestins, qui, suivant Platon, reçoivent l'excès de la nourriture, et par leurs circonvolutions empêchent le corps de sentir trop fréquemment le besoin de renouveler les aliments.

Comme l'ame qui réside dans cette partie est naturellement portée vers le boire et le manger, et qu'elle est dépourvue de raison, le foie fut placé dans le lieu qu'elle occupe, afin qu'il pût recevoir le jour et la nuit les impressions et les images qui émaneraient de l'intelligence.

Quant au viscère voisin, il a été établi à gauche pour qu'il nettoyât le foie lorsque quelque maladie en aurait altéré l'éclat et la douceur.

On voit, par cette analyse succincte, que le corps a trois parties principales: la tête, la poitrine et le bas-ventre; mais chacune de ces parties renferme toutes les autres: les os, les muscles, le sang, les veines, les nerfs; et c'est ainsi qu'en se limitant par leurs différences elles se lient par les parties semblables qu'elles renferment et forment un tout d'une harmonie parfaite.

2° Mais pour pouvoir conserver cette unité et rester indépendant au milieu des objets qui l'environnent et agissent sur lui, il faut que l'animal se les assimile: et il fait cela de trois manières, suivant les trois organes principaux qu'il possède.

Par la tête, il s'assimile les choses extérieures d'une manière idéale.

Par le poumon et le cœur, il se les assimile d'une manière active et pratique.

Par le bas-ventre, d'une manière matérielle en faisant servir les substances inorganiques à sa vie propre.

C'est par les sens que nous nous approprions les choses extérieures d'une manière idéale, et ils sont au nombre de cinq: le tact, qui nous fait connaître les qualités des corps solides, leur pesanteur, leur degré de cohésion et leur chaleur; l'odorat, qui se rapporte à l'air; le goût, qui se rapporte à l'eau; la vue, qui nous révèle la lumière et les couleurs; l'ouïe, qui nous apporte les sons.

Digitized by Google

L'impression des sens arrive jusqu'à l'ame, parceque le corps, mobile de sa nature, la transmet circulairement de partie en partie jusqu'au siége de la pensée.

L'impression produite par les corps rudes ou polis au toucher est telle parceque dans les corps rudes la dureté se trouve jointe à la diversité des parties, et que dans les corps polis l'uniformité est jointe à la densité.

La sensation de la chaleur provient des arêtes fines du feu, de la ténuité de ses parties et de la rapidité de ses mouvements.

La sensation contraire est produite par les liquides, qui pénètrent dans le corps lorsque leurs parties plus grosses compriment nos humeurs et les coagulent.

Les odeurs se forment quand l'eau se change en air ou l'air en eau, et elles sont toutes de la vapeur : les veines qui nous les transmettent sont trop étroites pour les particules d'eau et de terre; et trop larges pour celles de feu et d'air.

Les saveurs sont produites, comme les autres sensations, par des contractions et des expansions. Les corps entièrement insolubles n'ont pas de saveur.

Les couleurs naissent des divers rapports de grandeur et de petitesse des particules lumineuses avec le feu visuel. Quand ces particules sont égales à celles du feu visuel, elles nous donnent la sensation de la transparence; quand elles sont plus grandes ou plus petites, elles resserrent ou dilatent le feu visuel et produisent le noir ou le blanc.

Quant au son, il est une impulsion de l'air transmise par l'air à travers les oreilles, le cerveau et le sang jusqu'à cette partie de l'ame qui réside dans le foie. Lorsque cette impulsion est rapide, le son est aigu; lorsqu'elle est lente, le son devient grave.

Tel est le mode idéal suivant lequel l'animal se met en rapport avec la lumière et la nature intime des corps; mais il a encore un rapport actif avec l'atmosphère, parceque l'air lui est nécessaire pour différencier le sang et le rendre plus propre au mouvement. Platon suppose que la respiration sert principalement à rafraîchir le cœur : et il se forme en effet de la vapeur aqueuse dans la combinaison de l'air avec le sang, mais l'acte respiratoire contribue surtout à activer la circulation. En outre, pour expliquer la respiration, il se sert de l'image de deux paniers contenus l'un dans l'autre, ce qui est la forme fondamentale de l'animal, puisqu'il est composé de deux enveloppes renfermées l'une dans l'autre et continues l'une à l'autre par leurs extrémités, le canal alimentaire et la peau extérieure étant la continuité l'une de l'autre et se ressemblant par leur constitution.

Par l'estomac, l'animal entre en rapport avec les substances propres à l'alimentation. C'est le feu qui divise les aliments et opère la digestion; il s'élève avec les substances nutritives, qui vont, d'après la loi des

Digitized by Google

semblables, se rendre auprès des particules avec lesquelles elles ont le plus d'affinité. Si le sang qui arrose le corps a la couleur rouge, c'est à cause de l'action du feu qui s'imprime dans ce liquide. Platon a raison de dire que c'est le feu qui dissout les aliments; mais il aurait dû voir que ce feu provient principalement de la bile, dont il n'ignorait pas l'action inflammatoire. De cette manière il aurait reconnu l'utilité du foie, et ne lui aurait pas assigné pour unique objet d'être l'organe de l'imagination, des songes et de la divination. Cependant on comprend pourquoi il donne de pareilles fonctions au foie : c'est que cet organe est le rendez-vous de tous les vaisseaux veineux qui rapportent le sang des différentes parties du bas-ventre, où réside l'âme sensuelle; et, comme cette âme est dépourvue de raison, et qu'elle n'est dirigée que par l'instinct, il a fallu que ceux en qui elle prédomine trouvassent dans l'inspiration un moyen de suppléer au défaut de raison.

3° Mais l'animal n'est pas seulement en rapport avec les choses inorganiques pour se les assimiler de la manière qui vient d'être expliquée; il est encore en rapport avec les individus de son espèce, de cette sorte il complète son existence et perpétue son espèce. Quand Platon dit que les hommes qui se sont montrés lâches et injustes ont été, à leur seconde naissance, transformés en femmes, il faut entendre que les deux sexes ont chacun un caractère différent : que l'homme est l'être actif et courageux, et la femme l'être faible et passif; et c'est pour cela qu'ils se conviennent et peuvent habiter ensemble pour former la famille.

Quant aux différentes espèces d'animaux, qui proviennent de l'homme par des transformations successives, on peut, en effet, partir de l'homme et, en lui enlevant des facultés et les organes correspondants, arriver jusqu'aux animaux de la dernière classe; comme on peut aussi, dans un ordre inverse, par des déterminations de plus en plus concrètes, remonter jusqu'à l'homme; à condition cependant qu'on rejettera l'idée de transformation, puisqu'un genre ou un être déterminé ne peut plus perdre son essence ou ce qui le fait être ce qu'il est, sous peine de périr. Toutefois on peut considérer le règne animal tout entier comme le développement d'une idée unique; de manière que chaque espèce destinée à vivre dans un milieu différent et pour un but différent aurait une organisation appropriée à sa nature et à sa destination, et, dans ce sens, toutes ces espèces pourraient être regardées comme des transformations successives d'un même type.

Platon établit sa classification sur le plus ou moins d'intelligence que les animaux ont reçu, et cette classification implique celle qui est fondée sur le développement plus ou moins considérable du système nerveux. Cependant il avait dit que le corps de l'homme avait été formé autour de la moelle renfermée dans la colonne vertébrale, et il aurait pu trouver la division qu'a établie plus tard Aristote.

On a vu que le corps de l'animal était en rapport avec les choses

Digitized by Google

inorganiques; or il peut arriver qu'un de ses organes se les assimile trop ou trop peu, et cela a lieu toutes les fois que l'un des éléments fait lui-même excès dans l'organisation. Alors cet élément attire à lui l'élément extérieur qui lui est semblable, et en le faisant prédominer laisse les autres dans l'inaction et le dénûment; de là résultent les diverses fièvres : les fièvres continues proviennent de la surabondance du feu; les fièvres quotidiennes de celle de l'air; les fièvres tierces de celle de l'eau; les fièvres quartes de celle de la terre et sont les plus difficiles à guérir.

Il est une seconde classe de maladies, qui viennent de ce que les substances animales, telles que les chairs, les tendons, l'humeur visqueuse, les os et la moelle, retournent chacune aux éléments qui l'ont formée : de là naissent les différentes phthisies, les maladies des os et de la moelle.

Il est une troisième classe de maladies, qui tiennent les unes aux vices de la respiration, les autres à la pituite et à la bile, et qui sont causées par l'altération du sang et de la chair. Ce sont, d'une part, les affections pulmonaires, les pleurésies et le tétanos; de l'autre, les humeurs froides, les dartres et les catarrhes. Les maladies causées par la pituite et la bile noire, ce sont le cauchemar, l'épilepsie et la folie. Celles qui resultent de la bile seule, ce sont les maladies inflammatoires, les fièvres bilieuses, la diarrhée et la dyssenterie.

Enfin il est un genre particulier de maladies, qui proviennent de la disproportion qu'il y a entre l'ame et le corps : lorsqu'une ame ardente et forte se trouve enfermée dans un corps faible, il est rare qu'elle ne le consume pas; de même, lorsqu'un corps grand et fort se trouve uni à une ame faible et petite, il arrive que les mouvements de la partie animale rendent l'ame stupide et y produisent la pire des maladies, l'ignorance.

Pour se guérir de cette dernière espèce de maladies il faut exercer l'ame et le corps en même temps, afin d'établir l'équilibre entre eux. Il faut y produire des mouvements modérés et fréquents, afin d'imiter les révolutions extérieures, et ne pas souffrir que le froid ou le chaud, le sec ou l'humide prédominent dans le corps.

En général, la meilleure manière de purger le corps et de lui donner une bonne constitution c'est de le livrer aux exercices gymnastiques et aux différentes espèces de mouvements. Quant aux remèdes et aux drogues, il ne faut les employer que lorsque les maladies sont graves : car elles ont leur cours réglé comme la vie des animaux; et si, contre l'ordre établi des temps, on les dérange par des remèdes, on ne fait souvent que les rendre plus graves et plus nombreuses. En effet, l'application des remèdes ne tend qu'à porter la maladie dans un organe où le corps peut la supporter ou à opérer une espèce de diversion : soit qu'on combatte la maladie par des remèdes contraires à sa nature,

Digitized by Google

soit qu'on fasse naître une maladie semblable, on ne se propose jamais que de détourner la tendance de l'organisme, mais il peut arriver et il arrive presque toujours que l'on ne réussit pas; et alors le mal ne fait que s'accroître parcequ'on l'a irrité, et que souvent il naît une autre affection par l'emploi réitéré du même remède.

Voici donc la raison qui fait vivre et mourir l'animal: lorsque les triangles venus du dehors sont plus faibles et qu'ils sont divisés par ceux du dedans l'animal se nourrit et se fortifie, mais lorsque les triangles s'émoussent par les combats qu'ils ont été obligés de soutenir ils ne peuvent plus diviser ceux de la nourriture ni se les assimiler et l'animal dépérit; enfin, lorsque les triangles de la moelle viennent à se relâcher l'ame s'envole et la mort s'ensuit.

Telles sont les notions fondamentales que renferme le Timée, et que j'ai présentées dans un ordre plus méthodique et liées par quelques réflexions empruntées à la science moderne. On voit que la nature est embrassée dans toutes ses manifestations et que le sujet laisse peu à désirer sous le rapport de l'étendue; mais, si le lecteur, entouré des richesses que la science a amassées et accumulées depuis deux mille ans, y trouve de grandes lacunes et même des erreurs, il faut, pour être juste, qu'il se rappelle que Platon n'avait pas les mêmes secours, et il s'étonnera alors que, dans cette disette de faits et d'observations, il ait pu élever un monument où se trouvent tant de vues toujours ingénieuses et souvent profondes. C'est là pour nous le premier essai d'une philosophie de la nature, puisque les ouvrages d'Empédocle et d'Héraclite ne sont pas parvenus jusqu'à nous; et nous devons l'étudier avec une sorte de respect et non employer les formes du dédain parcequ'il renferme certaines théories qui choquent et contredisent nos vues systématiques, et qui souvent sont plus fondées qu'on ne pense. Ainsi on s'est moqué de l'hypothèse de deux courants dans l'acte de la vision; mais qui ne sait par expérience que l'œil est rempli de lumière, et que cette lumière se manifeste, les yeux fermés, dans la nuit et au milieu des rêves! qui ne comprend encore que le noir naît de la contraction du feu visuel, et le blanc de sa dilatation! Il est donc juste et prudent d'être circonspect et modéré dans nos jugements sur les grands penseurs de l'antiquité, et de ne pas croire, dans l'orgueil que nous causent nos découvertes, que nous sommes seuls en possession de la vérité: nous sommes, il est vrai, riches en faits et en observations, mais les phénomènes seuls, sans la connaissance de leurs lois et de l'essence de la chose qui les enfante, ne constitueront jamais une véritable science.

Digitized by Google

Digitized by Google

TIMÉE

OU

DE LA NATURE.

SOCRATE, CRITIAS, TIMÉE, HERMOCRATE.

SOCRATE. Un, deux, trois. Mais, mon cher Timée, où est le quatrième de nos convives que nous avons traités hier, et qui doivent me régaler aujourd'hui?

TIMÉE. C'est une indisposition qui l'a retenu, Socrate; car il n'aurait pas volontairement manqué à cette réunion.

SOCRATE. N'est-ce pas alors à toi, et à ceux qui sont ici présents, à remplir la place de l'absent?

TIMÉE. Sans doute; et nous ferons tous nos efforts pour la remplir le mieux possible; car il ne serait pas juste que nous autres, après avoir été reçus hier par toi d'une manière si convenable à des hôtes, nous ne missions pas d'empressement à te rendre la pareille.

SOCRATE. Vous rappelez-vous les questions que je vous ai prié de traiter, et tout ce que je vous ai dit à ce sujet?

TIMÉE. Nous nous en rappelons une partie: quant à ce que nous avons oublié, tu nous en feras souvenir; ou plutôt, si cela ne t'est point désagréable, reviens en peu de mots sur ce que tu nous as dit, en le reprenant depuis le commencement, afin que nous en soyons plus sûrs.

Digitized by Google

SOCRATE. Volontiers. Ma discussion d'hier, en général, roulait sur l'État, et j'expliquais quel était, à mon avis, le meilleur et de quels hommes il se composait.

TIMÉE. Et tes discours, Socrate, nous ont fait à tous un grand plaisir.

SOCRATE. N'avons-nous pas d'abord séparé dans l'État de la classe des guerriers celles des laboureurs et des autres artisans ?

TIMÉE. Oui.

SOCRATE. Et en assignant à chaque classe, conformément à sa nature, une seule occupation et un seul art convenable, nous avons dit que ceux qui étaient chargés de la défense commune ne devaient être que les gardiens de l'État, si quelque ennemi extérieur ou intérieur venait à l'attaquer, jugeant avec douceur ceux qu'ils gouvernent, attendu qu'ils sont leurs amis naturels, mais combattant avec force ceux qu'ils rencontrent les armes à la main ?

TIMÉE. Certainement.

SOCRATE. Voilà pourquoi, je pense, nous disions que le caractère des gardiens devaient être à la fois plein de courage et de sagesse, afin qu'ils pussent être justement doux et terribles envers les uns et les autres.

TIMÉE. Oui.

SOCRATE. Et quant à leur éducation, n'avons-nous pas trouvé qu'ils devaient être instruits dans la gymnastique, dans la musique et dans toutes les sciences qui leur conviennent ?

TIMÉE. Sans doute.

SOCRATE. Et ces hommes ainsi élevés, avons-nous ajouté, ne devaient regarder comme leur appartenant en propre ni or ni argent, ni aucun autre bien, mais, en qualité de défenseurs, recevoir pour prix de leur garde de ceux qu'ils conservent un salaire suffisant à des hommes modérés, le dépenser en commun, vivre et manger tous ensemble, ne cherchant en tout que la vertu, et renonçant à tous les autres soins.

Digitized by Google

TIMÉE. C'est là ce que nous avons dit, et de cette manière.

SOCRATE. Quant aux femmes, nous avons montré qu'il fallait mettre leurs natures en harmonie avec celles des hommes auxquelles elles ressemblent, et leur donner à toutes les mêmes occupations, soit à la guerre, soit dans un autre genre de vie.

TIMÉE. C'est encore ce que nous avons dit, et de cette manière.

SOCRATE. Et au sujet de la procréation des enfants, la nouveauté de nos vues ne fait-elle pas souvenir facilement que nous avons établi la communauté pour le mariage et les enfants, faisant en sorte que personne ne pût reconnaître ses enfants, mais que tous se prissent pour des parents, et vissent des frères et des sœurs dans ceux dont l'âge se prêterait à cette illusion, des pères et des grand'-pères dans ceux qui seraient nés auparavant, des fils et des petits-fils dans ceux qui seraient venus après ?

TIMÉE. Oui, et il est facile de s'en souvenir par la raison que tu dis.

SOCRATE. Afin que, dès leur naissance, ils fussent doués, autant que possible, du meilleur naturel, n'avons-nous pas dit, si nous nous en souvenons, que les magistrats de l'un et de l'autre sexe devaient former en secret les mariages par des tirages au sort, en s'arrangeant de manière que les bons et les mauvais fussent unis séparément à des femmes qui leur ressemblassent, en laissant croire que le hasard avait présidé à ces unions, pour ne s'attirer le ressentiment de personne ?

TIMÉE. Nous nous en souvenons.

SOCRATE. N'avons-nous pas ajouté qu'il fallait élever les enfants des bons, et reléguer secrètement ceux des mauvais dans les autres classes, et, à mesure que les uns et les autres grandiraient, avoir toujours l'œil sur eux pour faire monter de nouveau ceux qui s'en montreraient

Digitized by Google

dignes, et faire descendre à leur place ceux qui n'auraient pas mérité de rester auprès d'eux-mêmes?

TIMÉE. Oui.

SOCRATE. N'est-ce pas là ce que nous avons exposé hier, à revenir là-dessus sommairement; ou bien, mon cher Timée, avons-nous à regretter l'omission de quelque point?

TIMÉE. Nullement; mais c'est précisément ce que nous avons dit, Socrate.

SOCRATE. Écoutez maintenant ce que me fait éprouver cet État que nous avons décrit. Je me trouve dans la même disposition que celui qui, contemplant de beaux animaux représentés par un peintre ou réellement vivants, mais en repos, sentirait le desir de les voir se mettre en mouvement et montrer dans la lutte quelques-unes des qualités qui semblent appartenir à leurs corps; c'est là le sentiment que me donne cet État que nous avons décrit. Aussi apprendrais-je avec plaisir que les luttes qu'un État soutient il sait les soutenir contre les autres États, en marchant noblement au combat et déployant dans la guerre toutes les qualités qui conviennent à son instruction et à son éducation, soit par ses actions, soit par ses discours dans ses négociations avec chacun des États. En vérité, Critias et Hermocrate, je me rends justice et ne me crois pas capable de louer comme il faut de pareils hommes et une pareille cité; pour moi, cela n'est pas étonnant, mais j'ai conçu la même opinion des poëtes du temps passé et de ceux de nos jours: non que je méprise la race des poëtes; mais tout le monde comprend que les imitateurs représentent avec une facilité et une perfection très grande les objets au milieu desquels ils ont été élevés, mais que, ce qui est étranger à leur éducation, il leur est difficile de bien l'imiter par leurs actions, et encore plus difficile par leurs discours. Quant aux sophistes, je crois qu'ils sont habiles dans plusieurs espèces de discours et dans beaucoup d'autres belles choses; toutefois je crains que, er-

Digitized by Google

rants de ville en ville et n'ayant pas de demeure à eux, ils ne puissent égaler les philosophes et les politiques dans ce qu'il faut faire ou dire, soit par l'action à la guerre et dans les combats, soit par la parole dans les rapports avec les autres hommes. Il ne reste donc plus que des hommes de votre sorte, qui tiennent à la fois des uns et des autres par le naturel et l'éducation. Timée que voici [1], citoyen de la république la mieux policée, de Locres en Italie, ne le cède à aucun de ses concitoyens pour la fortune et la naissance; il a été revêtu des plus grandes charges et dignités, et dans la philosophie entière, à mon avis, il s'est élevé au plus haut degré. Pour Critias [2], nous savons tous qu'il n'est étranger à rien de ce que nous disons; et Hermocrate [3], s'il faut nous en rapporter à de nombreux témoignages, par son naturel et son éducation, est capable de tout cela. C'est pourquoi hier, lorsque vous m'avez prié de discourir sur l'État, j'acceptai avec empressement, persuadé que, si vous le vouliez, personne ne pourrait mieux que vous continuer la discussion : car, après avoir mis l'État à même de soutenir avec honneur la guerre, vous seuls, parmi les hommes de nos jours, vous pouvez lui fournir tout ce qui est nécessaire. Ayant cédé à vos vœux, je vous demande à mon tour de faire ce que je dis. Vous êtes convenus, après en avoir délibéré entre vous, de me rendre aujourd'hui en discours l'hospitalité que vous avez reçue de moi. Me voilà donc tout prêt et le mieux disposé du monde à vous écouter.

HERMOCRATE. Certainement, Socrate, comme l'a dit Timée, nous ne manquerons pas de bonne volonté, et nous n'avons aucun prétexte pour ne pas te satisfaire. Aussi, hier, en sortant d'ici, dès que nous fûmes arrivés

1 Philosophe pythagoricien, auquel on attribue un traité sur la Nature.

2 D'abord disciple de Socrate, puis sophiste, et l'un des Trente, célèbre par sa cruauté.

3 Général syracusain, qui contribua à la défaite de Démosthène et de Nicias. (*Scoliaste.*)

Digitized by Google

à la maison de Critias, chez qui nous logeons, et même avant, chemin faisant, nous nous en sommes occupés. Notre hôte nous a donc raconté une histoire qui nous vient d'une ancienne tradition. Répète-la maintenant, Critias, pour Socrate, afin qu'il juge si elle répond ou non à ce qu'il exige de nous.

CRITIAS. Je ne demande pas mieux, si pourtant Timée, notre troisième compagnon, est aussi de notre avis.

TIMÉE. J'en suis assurément.

CRITIAS. Écoute donc, Socrate, un récit bien étrange, mais pourtant très véritable, que faisait autrefois Solon, le plus sage parmi les sept sages. Il était attaché à notre famille et grand ami de mon bisaïeul Dropide, comme il l'avoue lui-même en plusieurs endroits de ses poésies. Il disait à mon aïeul Critias, ainsi que le vieillard le rapportait à moi-même, que notre république s'était signalée autrefois par de grandes et d'admirables actions qu'avaient effacées le temps et l'extinction des hommes, et qu'elle en avait fait une très grande, qu'il nous conviendra de rappeler pour te payer notre dette et louer en même temps la déesse dans cette réunion d'une manière juste et véridique, comme si nous lui chantions un hymne.

SOCRATE. C'est bien parler. Mais quelle est cette action que Critias avait apprise de Solon et racontait non comme une fable, mais comme une chose réellement arrivée et faite autrefois par notre république?

CRITIAS. Je vais vous répéter cette vieille histoire comme je l'ai apprise d'un homme qui n'était pas jeune; car Critias avait alors, suivant son propre témoignage, près de quatre-vingt-dix ans, et moi j'avais tout au plus dix ans.

C'était justement le jour curéotis des Apaturies [1]; et la fête comme d'ordinaire était consacrée aux enfants, car

1 Fête en l'honneur de Bacchus, dont le premier jour se passait en festins; le second était employé aux sacrifices, et le troisième, nommé Curéotis, était destiné à recevoir sur les registres de la tribu les noms des jeunes garçons et des jeunes filles.

Digitized by Google

nos pères nous proposaient des prix pour les vers que nous devions répéter. On y récitait donc maints poëmes de maints poëtes; et comme alors les poésies de Solon étaient nouvelles, plusieurs d'entre nous enfants les chantèrent. Quelqu'un de notre tribu, soit qu'il pensât ainsi, soit qu'il voulût faire plaisir à Critias, lui dit que Solon ne lui paraissait pas seulement le plus sage des hommes, mais encore un poëte qui surpassait tous les autres par son élévation. Le vieillard, je m'en souviens fort bien, fut charmé de ce discours et dit en souriant : Amynandre, si Solon n'avait pas traité la poésie comme une chose secondaire, et qu'il s'en fût occupé sérieusement comme d'autres; s'il avait terminé l'histoire qu'il nous a rapportée d'Égypte, et qu'il n'eût pas été forcé d'abandonner son ouvrage à cause des troubles et des autres maux qu'il trouva ici à son retour, selon moi, ni Hésiode, ni Homère, ni aucun autre poëte n'eût joui d'une plus grande célébrité. — Quelle est cette histoire, Critias? demanda Amynandre.—C'est, répondit celui-ci, le récit de l'action qui est la plus grande et devrait être la plus célèbre de toutes celles que notre ville a accomplies, mais que le temps et la mort de ceux qui l'ont faite n'ont pas laissée arriver jusqu'à nous. —Eh bien! reprit Amynandre, raconte-moi dès le commencement cette histoire et dis-moi comment et de qui Solon l'avait apprise et la donnait comme véritable.

Il y a en Égypte, dans le Delta, que le Nil enveloppe de ses bras en se divisant à son sommet, un nome appelé Saïtique; et dans ce nome se trouve Saïs, la capitale, où est né le roi Amasis. Les habitants de cette ville ont pour protectrice une déesse que l'on appelle en égyptien Néith, et en grec, à ce qu'ils disent, Athênê. Ils aiment beaucoup les Athéniens et prétendent avoir en quelque manière la même origine. Arrivé chez eux, Solon racontait qu'il avait été en grande considération; et qu'en interrogeant sur les temps primitifs les prêtres les plus instruits dans les antiquités, il avait reconnu que ni lui ni aucun autre Grec n'en

Digitized by Google

avait, pour ainsi dire, aucune connaissance. Un jour que, voulant les amener à s'expliquer sur les anciens temps, il s'était mis à les entretenir de nos antiquités, de Phoronée dit le premier, de Niobé, à leur raconter la fable de Deucalion et de Pyrrha, leur conservation après le déluge, et l'histoire de leur race, et qu'en se rappelant les époques il avait cherché à calculer le nombre d'années qui s'étaient écoulées; un des vieux prêtres s'écria : O Solon, Solon! vous autres Grecs vous êtes toujours des enfants, et il n'y a point de vieillards parmi vous! — Que veux-tu dire? demanda Solon en entendant ces paroles. — Vous êtes tous, reprit le prêtre, jeunes d'esprit : aucune vieille tradition n'a mis dans vos âmes ni opinion ancienne ni connaissance vieillie par les années. En voici la raison : les hommes ont essuyé et essuieront plusieurs destructions et de plusieurs manières, de très considérables par le feu et l'eau, de moindres par mille autres causes. Lorsque vous racontez qu'un jour Phaéton, fils du Soleil, attela le char de son père, et, pour n'avoir pas su le conduire dans la même route que lui, mit le feu à la terre, et périt lui-même frappé de la foudre, ce récit a l'air d'une fable. Ce qu'il y a de vrai, c'est qu'il peut survenir des changements dans les révolutions qui se font autour de la terre et dans le ciel, et, à de grands intervalles, un vaste incendie qui consume tout ce qui est sur la terre. Dans ce cas, ceux qui habitent sur les montagnes ou dans des lieux élevés et arides périssent plutôt que ceux qui habitent près des fleuves et de la mer. Pour nous, le Nil, qui est notre sauveur dans d'autres circonstances, nous préserve alors d'une pareille catastrophe par ses débordements. Lorsque les dieux purifient la terre par un déluge, les bouviers et les bergers sont en sûreté sur les montagnes; tandis que chez vous les habitants des villes sont entraînés par les fleuves dans la mer. Dans ce pays, au contraire, ni dans cette circonstance ni dans d'autres, les eaux ne descendent d'en haut pour inonder les plaines; mais la nature les fait jaillir d'en

Digitized by Google

bas. Voilà comment se conservent chez nous les plus anciennes traditions. En effet, dans tous les pays où ne règnent point des froids ou des chaleurs excessives, la race des hommes subsiste toujours plus ou moins nombreuse. Tous les faits glorieux, importants ou remarquables sous d'autres rapports, que nous avons recueillis chez vous; ici ou ailleurs, ont été écrits autrefois et se sont conservés dans nos temples; mais chez vous et les autres peuples, à peine les faits se trouvent-ils constatés par des écrits et par tous les moyens indispensables aux États, que les eaux du ciel viennent périodiquement fondre sur vous comme un fléau, et ne laissent plus subsister que les hommes étrangers aux lettres et aux arts : de manière que vous retournez à l'enfance, ne sachant rien de ce qui s'est passé anciennement dans ce pays-ci et dans le vôtre. Quant à ces histoires généalogiques que tu viens de me faire, Solon, elles diffèrent peu de contes d'enfants; d'abord vous n'avez conservé le souvenir que d'un seul déluge, tandis qu'il y en a eu plusieurs avant celui-ci : ensuite vous ignorez qu'il a existé dans votre pays une race d'hommes très belle et très vaillante dont vous descendez, toi et tes concitoyens tous ensemble; grace à quelques semences de reproduction qui furent conservées; mais vous ignorez ce fait, parceque plusieurs générations s'éteignirent parmi les survivants sans laisser aucun monument historique. Car autrefois, Solon, avant que les eaux eussent opéré cette immense destruction, cette même république, qui est aujourd'hui Athènes, excellait dans la guerre et était supérieurement policée : on lui attribue les plus belles actions et les plus belles institutions politiques dont le souvenir se soit conservé sous la voûte du ciel. — Solon nous dit qu'il fut étonné de ce discours, et que, rempli de la plus vive curiosité, il pria les prêtres de lui faire le récit détaillé et exact de tout ce qui concernait ses anciens compatriotes. — Le prêtre reprit : Je ne m'y refuse pas, Solon, et je te raconterai tout par amour pour toi et ta patrie, et surtout

Digitized by Google

en considération de la déesse, la protectrice d'Athènes et de Saïs, qu'elle a élevées et instruites, la première mille ans avant la seconde, en la faisant naître de la Terre et de Vulcain.

La fondation de notre ville remonte à huit mille ans, et ce nombre est écrit dans nos livres sacrés. Je vais donc te parler de tes concitoyens qui vivaient il y a neuf mille ans, et te faire connaître en peu de mots leurs lois et la plus belle de leurs actions. Quant au récit détaillé et exact, nous te le ferons à loisir une autre fois à l'aide de nos livres mêmes. Si tu compares vos lois avec les nôtres, tu trouveras que plusieurs de vos anciennes institutions ont servi de modèles à celles qui existent encore ici : d'abord la classe des prêtres séparée des autres; puis celle des artisans, où chaque profession s'exerce à part sans se mêler à aucune autre; celle encore des pâtres, des chasseurs et des laboureurs. Tu as sans doute aussi remarqué la classe des guerriers, entièrement distincte de toutes les autres, à qui la loi n'a assigné d'autre fonction que de faire la guerre. En outre ils ont du rapport avec les vôtres dans leur manière de combattre avec la lance et le bouclier, dont nous nous sommes armés les premiers parmi les peuples de l'Asie, instruits par la déesse qui vous en avait d'abord montré l'usage. Quant à la science, tu vois quel soin particulier les lois donnent à cet objet dès le principe, puisqu'elle comprend la nature entière, jusqu'à la divination et la médecine qui se rapporte à la santé, allant des choses divines aux choses humaines, et embrassant dans son domaine toutes les connaissances qui dépendent de celles-là. C'est ainsi que la déesse a fondé et constitué votre gouvernement en vous organisant d'abord; et elle a choisi le pays où vous êtes nés, parcequ'elle savait que sa bonne température produirait des hommes de la plus heureuse intelligence. En déesse qui aime la guerre et la science, c'est le lieu où devaient naître les hommes qui lui ressembleraient le plus qu'elle a dû choisir le premier pour y fonder un

Digitized by Google

État. Vivant donc sous l'empire de telles lois et d'autres meilleures encore, vous surpassiez tous les peuples en vertu, comme il convenait à des hommes qui avaient été engendrés et élevés par les dieux. Aussi il y a un grand nombre de belles actions de votre république qui se trouvent consignées dans nos livres et qui excitent notre admiration; mais il y en a une qui l'emporte sur toutes les autres par la grandeur et le courage qui la distinguent. Nos livres nous apprennent quelle puissante armée Athènes a arrêtée dans sa marche insolente, lorsqu'elle envahissait à la fois l'Europe et l'Asie entière en s'élançant du milieu de la mer Atlantique : car on pouvait alors traverser cette mer, puisqu'il se trouvait une île devant cette ouverture que vous appelez les Colonnes d'Hercule. Cette île, plus grande que la Libye et l'Asie ensemble, facilitait alors aux navigateurs le passage aux autres îles, et de ces îles à tout le continent situé en face, qui borde cette mer véritable; car celle qui se trouve en deçà du détroit dont nous parlons ressemble à un port avec une entrée étroite, tandis que cette mer et la terre qui l'entoure peuvent être appelées véritablement à très juste titre, l'une une mer, l'autre un continent. Or, dans cette île Atlantide, régnèrent des rois avec une grande et merveilleuse puissance qui s'étendait sur l'île entière, sur plusieurs autres îles et parties du continent. En outre, en deçà du détroit, ils dominaient sur la Libye jusqu'à l'Égypte, et sur l'Europe jusqu'à la Tyrrhénie. Un jour cette île, réunissant toutes ses forces, entreprit d'asservir votre pays, le nôtre, et toutes les contrées situées en deçà du détroit. Ce fut alors, Solon, que votre république montra à tout l'univers sa puissance et sa valeur; car, supérieure à tous par son courage et sa connaissance de l'art militaire, d'abord à la tête des Hellènes, ensuite réduite forcément à ses propres ressources par l'abandon de ses alliés, qui l'exposèrent au plus grand danger, elle vainquit ses ennemis, éleva des trophées, préserva de la servitude les peuples qui n'avaient pas encore

Digitized by Google

été asservis, et délivra généreusement tous ceux qui, comme nous, habitaient en deçà des Colonnes d'Hercule. Plus tard, il survint des tremblements et des inondations extraordinaires; dans un seul jour et dans une nuit désastreuse, toute la race de vos guerriers fut engloutie en masse sous la terre, et l'île Atlantide disparut submergée par la mer. Aussi de nos jours il est impossible de traverser et d'explorer la mer en cet endroit, à cause de la vase profonde qu'y a formée l'île en s'abîmant.

Tu viens, Socrate, d'entendre le récit succinct du vieux Critias, qui le tenait de Solon. Hier, lorsque tu parlais de l'État et des citoyens qui doivent le composer, j'étais frappé d'étonnement en me rappelant ce que je viens de te raconter, et en songeant au hasard merveilleux qui mettait à ton insu tant de rapport entre tes paroles et la plupart de celles de Solon. Cependant je ne voulus pas sur-le-champ vous faire ce récit, parceque le temps me l'avait fait oublier en partie, et je crus qu'il fallait d'abord recueillir avec soin tous mes souvenirs pour vous les communiquer dans l'ordre que vous avez entendu. Voici pourquoi hier je n'ai point hésité à me rendre à ta prière, persuadé que je pourrais vous fournir ce qui en pareil cas est de la plus grande importance, un sujet convenable à votre but, et que nous n'aurions rien à regretter de ce côté. C'est ainsi qu'hier, comme l'a dit Hermocrate, au sortir d'ici je leur ai raconté ce dont je me souvenais, et, après m'être retiré, j'y ai encore pensé la nuit, et je me suis rappelé presque toute l'histoire : tant il est vrai, comme on dit, que ce qu'on a appris dans l'enfance laisse des traces merveilleuses dans la mémoire ! Aussi, ce que j'ai entendu hier, je ne sais si je pourrais m'en rappeler tous les détails, tandis que je serais fort étonné si j'avais laissé échapper quelque chose de ce que j'ai appris depuis si long-temps. Alors, enfant que j'étais, j'avais tant de plaisir à écouter, le vieillard mettait tant de bonne volonté à m'instruire, et je lui faisais des questions si multipliées,

Digitized by Google

que tout ce qu'il m'a dit est resté gravé en moi, comme ces caractères tracés à l'aide du feu, d'une manière ineffaçable. Dès ce matin, j'en ai fait le récit à mes compagnons pour leur donner un sujet d'entretien avec moi. Présentement donc, Socrate, et c'est là la raison de ce préambule, je suis prêt à t'exposer tout, non sommairement, mais en détail, comme je l'ai appris. Les citoyens et l'État que tu nous dépeignais hier comme des choses imaginaires, nous leur donnerons une existence réelle, en supposant que ton État est le nôtre, et en disant que les citoyens conçus par toi sont nos véritables ancêtres dont parlait le prêtre. Il y aura un rapport parfait, et nous ne serons pas dans le faux en avançant que les citoyens et ceux de ce temps-là sont les mêmes. Nous traiterons la question en commun, et nous nous efforcerons tous de nous acquitter le mieux possible de la tâche que tu nous as imposée. C'est donc à toi, Socrate, à voir si ce sujet nous convient, ou s'il faut en chercher un autre.

SOCRATE. Et quel autre sujet, Critias, pourrions-nous prendre à la place, qui convînt mieux et fût plus approprié à la fête de la déesse qu'on célèbre en ce jour, puisqu'il a l'avantage de n'être pas une fiction, mais une histoire véritable? Si nous laissions celui-là, où en trouverions-nous un autre? Il n'en est point, et il faut que vous parliez sous ces heureux auspices, tandis que moi, pour prix de ma discussion d'hier, je me reposerai et vous écouterai à mon tour.

CRITIAS. Vois, Socrate, comment nous entendons exercer l'hospitalité à ton égard. Nous sommes convenus que Timée, qui est le plus versé de nous dans l'astronomie et connaît surtout les recherches qu'on a faites sur la nature de l'univers, commencera le premier par la formation du monde et finira par la nature de l'homme; que moi ensuite, je prendrai des mains de Timée les hommes qu'il aura créés par la parole, et des tiennes quelques-uns d'entre eux que tu auras parfaitement élevés, et d'après les

Digitized by Google

préceptes et la loi de Solon : je les ferai comparaître devant vous comme devant des juges pour vous représenter les citoyens de notre État comme ces Athéniens d'autrefois, dont les livres sacrés nous ont révélé l'existence jadis si glorieuse, et pour en parler, au reste, comme s'ils étaient des citoyens d'Athènes.

SOCRATE. Je crois que je vais être régalé à mon tour de bons et magnifiques discours. C'est donc à toi, Timée, ce me semble, à parler, après avoir, suivant l'usage, invoqué les dieux.

TIMÉE. C'est ce que fait, Socrate, tout homme un peu raisonnable, et au moment de s'engager dans une entreprise, soit grande, soit petite, il invoque toujours la divinité. Pour nous qui allons discourir sur l'univers, dire s'il a une origine ou s'il n'en a pas; à moins de nous égarer complétement, nous devons invoquer les dieux et les déesses et les prier de nous faire tenir des discours qui les satisfassent, eux avant tout, et conséquemment nous-mêmes. Telle est la prière que j'adresse aux dieux pour ce qui les concerne; quant à nous, je leur demande de vous faire comprendre facilement mes pensées et de me les faire exposer avec clarté.

Voici, à mon avis, les distinctions qu'il faut faire d'abord : qu'est-ce qui est toujours sans naître jamais, et qu'est-ce qui naît toujours sans être jamais? L'un, qui est conçu par la raison et devient une pensée, est toujours le même; l'autre, qui est perçu par les sens et devient une opinion, naît et périt sans cesse, mais il n'est jamais. Or tout ce qui naît a nécessairement une cause, puisqu'il est impossible que quelque chose naisse sans cause. Ainsi l'artiste, lorsqu'il regarde sans cesse ce qui est le même, et que, se réglant sur un modèle pareil, il en reproduit la forme et la puissance, doit nécessairement donner à tous ses ouvrages une beauté achevée; mais celui qui contemple ce qui est né et se sert d'un modèle engendré, ne fait rien de beau. Que nous appelions le ciel

Digitized by Google

entier le monde, ou que nous lui donnions tel autre nom qu'on voudra, il faut d'abord traiter la question par laquelle on doit commencer toute discussion, c'est-à-dire examiner si le monde a existé de tout temps et n'a point de commencement, ou s'il est né et a un commencement. Le monde est né; car il est visible, tangible et corporel. Or toutes ces qualités sont sensibles; et tout ce qui est sensible, nous avons vu qu'il est perçu par les sens et devient l'objet d'une opinion, qu'il est sujet à la naissance et à la génération. Nous disons encore que ce qui est né a eu nécessairement une cause; quant à l'auteur et au père de l'univers, il est difficile de le découvrir, et, après l'avoir découvert, il est impossible de le faire connaître à tout le monde. Il faut donc chercher de nouveau de quel modèle s'est servi l'auteur de l'univers, s'il l'a produit d'après le modèle immuable ou d'après le modèle engendré. Mais si le monde est beau et que son auteur soit bon, il est clair qu'il a contemplé le modèle éternel; si le contraire est vrai, ce qu'il n'est permis à personne de dire, c'est alors le modèle engendré qu'il a contemplé. Or tout le monde reconnaît qu'il s'est réglé sur le modèle éternel, car le monde est la plus belle des choses engendrées et son auteur la meilleure des causes; et, puisque le monde a été produit de cette manière, il a été formé sur un modèle immuable conçu par la raison et l'intelligence. Si ces principes sont vrais, il faut conclure que le monde est une image. En toute chose, certes, ce qu'il y a de plus important, c'est de commencer d'une manière naturelle. Ainsi, après avoir distingué l'image et le modèle, il faut reconnaître que les paroles ont de la conformité avec les choses qu'elles expriment. Ce qui est stable, solide, évident, demande des expressions constantes et immuables qui, autant que possible, ne puissent être ni réfutées ni ébranlées, et ne laissent rien à desirer sous ce rapport; au contraire, les expressions de ce qui est une imitation et une image de l'immuable doi-

Digitized by Google

vent être vraisemblables et analogues à ce qu'elles représentent. Ce que l'être est au devenir, la vérité l'est à la vraisemblance. Si donc, Socrate, après tant de dissertations de tant d'auteurs sur les dieux et la formation du monde, je ne suis pas en état de te donner des explications d'un accord et d'une rigueur parfaite, tu n'en seras pas surpris; et si je t'apporte des raisons vraisemblables qui ne le cèdent point à celles des autres, il faudra t'en contenter, en te souvenant que moi qui parle et vous qui êtes mes juges nous sommes des hommes, en sorte que, sur un pareil sujet, il convient d'accepter des discours vraisemblables et de ne rien chercher au delà.

SOCRATE. Fort bien, Timée; nous devons les accepter tout à fait comme tu dis. Nous avons admiré ton début; continue maintenant et achève ton explication.

TIMÉE. Disons quelle raison a porté l'auteur de toutes choses à produire et à composer cet univers. Il est bon, et dans celui qui est bon il n'y a jamais aucune envie d'aucune sorte. Étranger à ce sentiment, il a voulu que tout fût, autant que possible, semblable à lui-même. Celui qui, sur la foi d'hommes instruits, admettra que c'est là la raison primitive et principale de toute production et de l'existence du monde, le fera avec le plus grand fondement. En effet, Dieu voulant que tout soit bon, et qu'il n'y ait rien de mauvais autant que cela est possible; en outre, voyant que toutes les choses visibles n'étaient pas en repos, mais s'agitaient d'un mouvement confus et désordonné, les prit du sein du désordre et les soumit à l'ordre, pensant que cela était préférable. Or le meilleur des êtres n'a pu et ne peut faire que la plus belle des œuvres. En réfléchissant donc, il trouva que des choses naturellement visibles il ne résulterait aucun ouvrage dépourvu d'intelligence, pris dans son ensemble, qui fût plus beau qu'un être intelligent considéré aussi dans son ensemble, et que l'intelligence ne pouvait exister en rien sans une ame. En conséquence de cette réflexion, il mit l'intelligence dans

Digitized by Google

une ame, l'ame dans un corps, et organisa l'univers de manière à en faire un ouvrage qui fût, par sa nature même, d'une beauté et d'une bonté parfaites. Ainsi, d'après cette explication vraisemblable, il faut admettre que le monde est devenu réellement un animal doué d'une ame et d'une intelligence par la providence divine.

Ce point établi, il faut dire ensuite quel est l'animal à la ressemblance duquel le suprême ordonnateur à fait le monde. Certes nous nous garderons de penser que c'est à la ressemblance d'aucune des espèces particulières, car ce qui ressemble à l'imparfait ne saurait être beau; ainsi nous admettrons que le monde est l'être qui ressemble le plus à l'animal dont tous les autres animaux sont des parties, en les prenant par individus et par genres : car c'est cet animal qui comprend en lui-même tous les animaux intelligibles comme le monde comprend et nous-mêmes et tous les êtres visibles; parceque Dieu, voulant le rendre semblable au plus beau et plus parfait en tout point des êtres intelligibles, en forma un animal visible, unique, et renfermant tous les animaux, qui ont un rapport naturel avec lui. Mais avons-nous eu raison de dire que le ciel est unique, ou serait-il plus juste d'en admettre plusieurs et même une infinité? Il est unique sans doute, s'il a été fait d'après le modèle dont nous avons parlé; car l'animal qui comprend en lui tous les animaux intelligibles ne peut point en faire un second avec un autre, puisqu'il y aurait nécessairement un autre animal qui les comprendrait tous deux, comme ses parties, et ce ne serait plus à ces deux animaux, mais à celui qui les contient, que l'on serait plus fondé de dire que le monde ressemble : ainsi, pour que cet animal fût semblable par son unité à l'animal parfait, son auteur n'a fait ni deux mondes ni une infinité, mais il n'a produit que ce seul ciel, qui est et sera unique.

Or il faut que ce qui est produit soit corporel, visible et tangible; mais sans le feu il ne peut y avoir rien de visible, ni rien de tangible sans quelque chose de solide, et il

Digitized by Google

n'y a rien de solide sans terre. Dieu commença donc par faire le corps de l'univers en le composant de feu et de terre ; mais il n'est pas possible de bien joindre deux corps sans un troisième, car il faut qu'il y ait au milieu d'eux un lien qui les unisse : or le plus beau lien est celui qui donne la plus grande unité et à lui-même et aux choses qu'il unit, et il est de la nature de la proportion de produire cet effet d'une manière parfaite. Car lorsque de trois nombres, de trois masses ou de trois forces quelconques, ce que le premier est au moyen, celui-ci l'est au dernier, et réciproquement ce que le dernier est au moyen celui-ci l'est au premier : si le moyen devient le premier et le dernier, et que le dernier et le premier deviennent deux moyens, il en résultera que tout sera nécessairement le même, et que tous ces termes, étant les mêmes les uns par rapport aux autres, formeront un tout. Si donc le corps de l'univers avait dû être une surface sans épaisseur, un seul moyen terme aurait suffi pour unir et lui-même et les autres termes; mais comme il devait être un solide, et que les solides ne peuvent être mis en rapport par un seul moyen terme, mais qu'il en faut toujours deux, Dieu plaça l'eau et l'air au milieu du feu et de la terre, et ayant établi, autant que cela était possible, les mêmes rapports entre ces éléments, c'est-à-dire ayant fait que, ce que le feu est à l'air, l'air le fût à l'eau, et que, ce que l'air est à l'eau, l'eau le fût à la terre, il les lia et en composa ce ciel visible et tangible. C'est avec des éléments de cette nature et au nombre de quatre que le corps du monde a été formé; et c'est la proportion entre ces éléments qui le remplit d'harmonie, et l'unit d'une telle amitié avec lui-même qu'il ne saurait être dissous que par celui qui en a lié toutes les parties.

Le monde se composa de chacun de ces quatre éléments pris dans sa totalité : car c'est la totalité du feu, de l'eau, de l'air et de la terre que l'auteur de l'univers fit entrer dans sa composition, n'ayant laissé en dehors aucune partie ni

Digitized by Google

aucune propriété de ces éléments, dans le dessein de faire d'abord l'animal entier le plus parfait possible en le formant de parties complètes; ensuite de le rendre unique, n'y ayant rien de reste dont pourrait naître un autre animal semblable; enfin de le soustraire à la vieillesse et à la maladie, sachant que le chaud, le froid et les principes très actifs, lorsqu'ils entourent les corps composés et s'y appliquent à contre-temps, les dissolvent, amènent des maladies et la vieillesse, et les font périr. C'est par ce motif et d'après ce raisonnement que Dieu fit de l'univers un tout complet, composé de parties complètes, exempt de vieillesse et de maladie. Il lui donna encore la forme qui convînt et fût appropriée à sa nature: or pour l'animal qui devait renfermer en lui-même tous les animaux la forme convenable devait être celle qui renferme en elle-même toutes les formes, c'est pourquoi il en a fait un sphéroïde dont les extrémités sont également éloignées du centre; et il lui a donné une forme arrondie parceque c'est la plus parfaite de toutes les formes et celle qui se ressemble le plus à elle-même, jugeant que le semblable était infiniment plus beau que le dissemblable. Il a poli avec soin le contour de cet animal par plusieurs raisons: il n'avait pas besoin d'yeux, puisqu'il n'y avait rien à voir à l'extérieur, ni d'ouïe, puisqu'il n'y avait rien à entendre; il n'y avait pas non plus d'air autour de lui qu'il eût besoin de respirer; il ne lui fallait de même aucun organe soit pour prendre de la nourriture, soit pour rejeter celle qu'il aurait digérée; car il n'avait rien à approcher ni rien à éloigner de lui, puisqu'il n'y avait rien. C'est que tout son art consiste à trouver sa nourriture dans ses propres destructions, à faire et à souffrir tout par lui-même et en lui-même, parceque son auteur a pensé qu'il valait mieux qu'il se suffît à lui-même que d'avoir besoin de substances étrangères. Il ne jugea pas non plus nécessaire de lui donner des mains, puisqu'il n'y avait rien à prendre ni à repousser; il ne lui fit ni des pieds, ni en général aucun

Digitized by Google

membre qui sert à marcher, puisqu'il lui donna un mouvement propre à son corps, c'est-à-dire celui qui, entre les sept mouvements, a le plus de rapport avec l'esprit et l'intelligence[1]. Aussi le faisant tourner de la même manière, dans le même lieu et sur lui-même, il lui communiqua le mouvement de rotation, le priva de tous les six autres, et l'empêcha d'errer dans leurs sens; et, comme pour ce genre de révolution il n'avait pas besoin de pieds, il le fit sans jambes et sans pieds.

Telle est la manière dont le Dieu éternel conçut dans sa pensée le dieu qui devait naître un jour. Il polit son corps, l'arrondit de manière que ses extrémités fussent à égale distance du milieu, le fit entier, complet, et le composa de substances complètes. Il plaça une ame au milieu de ce dieu, l'étendit dans toutes ses parties et en enveloppa encore son corps : et ce fut ainsi qu'il établit un ciel sphérique, se mouvant en cercle, unique, seul, solitaire, pouvant par sa propre force s'unir à lui-même et n'ayant besoin d'aucune chose étrangère, se connaissant et s'aimant suffisamment lui-même. De cette manière il produisit un dieu parfaitement heureux.

Quant à l'ame, que nous entreprenons d'expliquer en second lieu, Dieu ne la fit pas ainsi la dernière; car il n'aurait pas souffert qu'en les unissant le plus jeune commandât au plus vieux. Pour nous qui tenons beaucoup du hasard, nous parlons aussi en quelque sorte au hasard; mais Dieu fit l'ame plus respectable que le corps, et par son âge et par sa vertu, comme étant sa maîtresse et faite pour lui commander, tandis qu'il ne devait qu'obéir : voici de quels éléments et de quelle manière il la forma. Avec l'essence indivisible, toujours identique à elle-même, et avec l'essence divisible, variable, des corps, il composa

1 En effet, le mouvement de rotation dans le même lieu a le plus de rapport avec celui de l'intelligence; puisque l'esprit, pour comprendre quelque chose, ne sort pas de lui-même, et qu'il se saisit lui-même dans les mouvements ou affections qui constituent ses pensées.

Digitized by Google

une troisième espèce d'essence intermédiaire, qui tient de la nature du même et de celle de l'autre, et l'établit ainsi au milieu de ce qui est indivisible et de ce qui est divisible; après avoir pris ces trois espèces de principes, il les mélangea pour les réduire à une seule espèce, en accordant de force avec le même la nature rebelle de l'autre; et quand il eut mêlé le même et l'autre avec l'essence intermédiaire et que de ces trois choses il eut fait un tout, il le divisa en autant de parties qu'il fallait; de sorte que chacune de ces parties était composée du même, de l'autre et de l'essence intermédiaire. Voici comment il opéra cette division. Il commença par retrancher du tout une partie; puis il ôta une seconde partie double de la première, une troisième sesquialtère de la seconde et triple de la première, une quatrième double de la seconde, une cinquième triple de la troisième, une sixième octuple de la première, une septième valant vingt-sept fois la première. Après cette opération il remplit les intervalles doubles et triples des deux séries, en séparant encore du tout des parties et en les insérant au milieu des intervalles, de manière qu'il y eut dans chacun deux moyennes, dont l'une surpassait l'un des extrêmes et était surpassée par l'autre de la même fraction de chacun d'eux, et dont l'autre surpassait l'un des extrêmes et était surpassée par l'autre du même nombre. Comme de cette insertion de moyennes il résulta des intervalles de trois demis, de quatre tiers et de neuf huitièmes, il remplit tous les intervalles de quatre tiers par celui de neuf huitièmes, laissant dans chacun des premiers une partie telle que l'intervalle de cette partie présentât entre deux termes consécutifs le rapport de deux cent quarante-trois à deux cent cinquante-six [1].

1 Voici les nombres qui représentent les sept premières parties de l'ame : 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27.

Ces sept nombres peuvent se ranger suivant deux progressions de quatre termes, dont la première a pour raison 2, et la seconde 3.

1re, 1, 2, 4. 8. 2e, 1, 3, 9, 27.

Digitized by Google

Le mélange dont il retrancha ces parties se trouva de cette manière entièrement employé. Cette composition ainsi faite, il la partagea en deux dans le sens de sa longueur et appliqua les deux portions l'une sur le milieu de l'autre en imitant la lettre X; puis il les courba en cercle, en unissant leurs extrémités et en les plaçant l'une sur l'autre dans le point opposé à leur intersection; enfin il les fit entrer dans un mouvement uniforme, qui s'opère dans le même lieu, et fit l'un des cercles extérieur, l'autre intérieur. Il appela la révolution extérieure celle de la nature du même, et la révolution intérieure celle de la nature de l'autre. Il dirigea celle du même de gauche à droite suivant le côté d'un parallélogramme, et celle de l'autre de droite à gauche suivant la diagonale. Il donna la supé-

Il faut ensuite insérer dans chaque intervalle de deux termes deux moyennes : l'une géométrique, exprimée par une fraction; et l'autre arithmétique.

La moyenne géométrique surpasse le premier extrême et est surpassée par le second de la même fraction de chacun d'eux, c'est-à-dire on a 4/3 pour la moyenne géométrique des deux premiers termes de la première progression.

De même on trouve 3/2 pour la moyenne arithmétique.

En insérant ces deux moyennes dans la première progression on trouvera la série :

$$1,\ \frac{4}{3},\ \frac{3}{2}\ 2,\ \frac{8}{3}\ 3,\ 4,\ \frac{16}{3}\ 6,\ 8.$$

Et on trouvera de même, pour la seconde progression, la série :

$$1,\ \frac{3}{2}\ 2,\ 3,\ \frac{9}{2}\ 6,\ 9,\ \frac{27}{2}\ 18,\ 27.$$

Il faut, de plus, dans tous les intervalles de 4/3 insérer des termes de manière à former des intervalles dont la raison soit 9/8. Ainsi les deux termes 1 et 4/3 donneront :

$$1.\ \frac{9}{8}\ \frac{81}{64}\ \frac{4}{3}$$

et il est facile de voir qu'on a la proportion

$$243 : 256 :: \frac{81}{64} : \frac{4}{3}$$

On voit que les quatre premiers termes de la première série renferment quelques nombres de l'octave diatonique moderne, et que la suite des nombres proportionnels aux parties de l'ame représente la théorie mathématique de la musique ainsi que Platon la comprenait.

Digitized by Google

riorité à la révolution du même et du semblable : car il la laissa seule indivisible, tandis qu'il divisa la révolution intérieure en six parties et forma ainsi sept cercles égaux, suivant les intervalles doubles et triples des deux progressions, de trois intervalles chacune [1]. Il ordonna que ces cercles auraient des mouvements contraires les uns aux autres, trois de vitesses égales, quatre de vitesses inégales entre elles et aux trois autres, mais il voulut que ces mouvements s'accordassent.

Lorsque le suprême ordonnateur eut achevé à son gré la composition de l'ame, il construisit en dedans d'elle le monde corporel et les unit tous deux en plaçant le milieu de l'un sur le milieu de l'autre. Quant à l'ame, s'étendant partout dans le ciel, du centre jusqu'aux extrémités, l'enveloppant en cercle extérieurement et tournant sur elle-même, elle commença divinement une vie sans fin et sagement ordonnée pour toute la suite des temps. Le corps du ciel devint visible, mais l'ame demeura invisible; et, participant à la raison et à l'harmonie des êtres intelligibles qui existent toujours, elle fut la meilleure des choses produites par le meilleur des êtres. Comme l'ame a été formée par le mélange de trois parties, la nature du même, celle de l'autre et l'essence intermédiaire; comme elle a été divisée et liée avec proportion et qu'elle tourne sur elle-même, lorsqu'elle s'applique à quelque objet d'une essence, soit divisible, soit indivisible, elle déclare par le mouvement qui se fait dans toute son étendue, à quoi cette chose ressemble et de quoi elle diffère, et pourquoi, en quel lieu, de quelle manière, en quel temps il arrive aux choses particulières d'agir ou de pâtir dans leurs rapports soit avec elles-mêmes,

1 Les sept nombres, 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, se trouvent tous dans les cinq octaves consécutives du genre diatonique de Platon, et ils représentent assez bien les cercles que décrivent les planètes. En effet, les distances moyennes des planètes au soleil sont : Mercure, 0,387; Vénus, 0,723; Terre, 1,000; Mars, 1,524; Junon, 2,667; Pallas, 2,768; Jupiter, 5,203; Saturne, 9,539. En multipliant ces distances par 3 pour avoir la circonférence, on obtient : 1,14; 2,16; 3,00; 4,56; 8,00; 8,30; 15,6; 28,61.

Digitized by Google

soit avec celles qui sont immuables. Or, la raison qui est vraie en se rapportant au même, qui a aussi pour objet le même et le divers, et se fait entendre sans bruit et sans écho au sein de ce qui se meut soi-même, lorsqu'elle s'applique aux objets sensibles et que le cercle de la nature de l'autre dans sa révolution régulière les fait connaître à l'ame entière il se forme des opinions et des croyances vraies et solides; mais lorsque la raison se rapporte aux choses intelligibles, et que le cercle de la nature du même, dans sa révolution facile, les révèle à l'ame, l'intelligence et la science naissent nécessairement. Si quelqu'un dit que c'est ailleurs que dans l'ame qu'ont lieu ces deux sortes de connaissances, il dira tout sauf la vérité.

Lorsque le père du monde vit l'être qu'il avait produit à l'image des dieux éternels se mouvoir et vivre, il fut ravi d'admiration et, dans sa joie, il songea à le rendre encore plus semblable à son modèle. Comme celui-ci était un animal éternel, il résolut de donner cette perfection à l'univers autant qu'il était possible. Or, la nature de l'animal en soi se trouvant être éternelle, il n'était pas possible de l'attribuer complétement à l'animal qui avait été produit. Il entreprend de faire alors une image mobile de l'éternité ; et, en même temps qu'il dispose tout avec ordre dans le ciel et que l'éternité demeure dans son unité, il en crée l'image éternelle, mais soumise dans sa marche au nombre, que nous avons appelée le temps ; car les jours, les nuits, les mois et les années n'existèrent pas avant le ciel, et ce fut en le formant que Dieu leur donna naissance. Ce sont des parties du temps; et le passé, le futur, ce sont les formes du temps, que nous appliquons sans réflexion et sans fondement à l'être éternel, en disant qu'il a été, qu'il est et qu'il sera; tandis que, selon la vérité, il faut seulement dire qu'il est, le passé et le futur ne convenant qu'à ce qui naît dans le temps; car ce sont là des mouvements : mais ce qui est toujours exempt de changement et de mouvement ne peut être soumis au temps ni devenir plus

Digitized by Google

vieux ou plus jeune, de même qu'il ne peut ni être, ni avoir été, ni être un jour, ni avoir, en un mot, aucun de ces accidents que donne la génération aux choses sensibles; puisque ce sont là des formes du temps, qui imite l'éternité et roule mesuré par le nombre. De même lorsque nous attribuons l'être au passé, au futur, au devenir et au non-être, nous ne parlons pas avec rigueur; mais peut-être n'est-ce pas le moment convenable de nous expliquer en détail là-dessus.

Le temps naquit donc avec le ciel afin que, nés ensemble, il périssent ensemble s'ils sont destinés à périr un jour; et il fut fait à l'image de la nature éternelle, afin qu'il lui ressemblât le plus possible. Le modèle est durant toute l'éternité, tandis que le monde a été, est et sera jusqu'à la fin pendant toute la durée du temps. Telles furent les pensées et les réflexions de Dieu sur la production du temps; et c'est dans le dessein de le faire naître qu'il forma le soleil, la lune et les cinq autres astres que nous appelons planètes, pour déterminer et conserver les nombres qui le mesurent, et, après avoir fait ces corps, Dieu les plaça tous les sept dans les sept orbites que décrit la nature de l'autre dans sa révolution : la lune, dans la première orbite qui entoure la terre, le soleil dans la deuxième; Vénus et l'astre sacré de Mercure, dans des orbites qu'ils parcourent avec une vitesse égale à celle du soleil, mais dans un sens contraire à l'ordre des signes[1]. C'est pourquoi le soleil, Mercure et Vénus s'atteignent et sont atteints également l'un par l'autre. Si l'on voulait expliquer en détail

1 Il n'est pas très exact de dire que les révolutions sidérales de Mercure, de Vénus et du soleil se font dans le même temps, il y a des différences assez fortes entre elles; ce sont, au contraire, leurs révolutions diurnes qui s'accomplissent presque dans le même temps. Ensuite, lorsque Platon dit que Mercure et Vénus ont une marche contraire à celle du soleil, il a sans doute voulu parler du phénomène de la rétrogradation. Ainsi, quand Vénus est dans sa conjonction inférieure, entre le soleil et la terre, elle passe de notre gauche à notre droite et s'avance contre l'ordre des signes.

Digitized by Google

les positions des autres astres et les raisons qui les ont fait choisir, cette discussion accessoire serait plus laborieuse que celle qui nous occupe. Peut-être une autrefois, quand nous en aurons le loisir, traiterons-nous ce sujet avec l'étendue qu'il mérite. Lorsque donc chacun des astres nécessaires pour établir le temps fut placé dans l'orbe convenable, lorsque leurs corps, liés par des liens animés, devinrent des animaux et apprirent la tâche prescrite, ils commencèrent à se mouvoir suivant le cercle de l'autre qui traverse obliquement le cercle du même et se trouve maîtrisé par lui, les uns parcourant des orbites plus grandes, les autres des orbites plus petites; ceux qui en avaient de plus petites allant plus vite, ceux qui en avaient de plus grandes allant plus lentement. Ceux qui, entraînés par le mouvement du même, marchaient le plus vite, semblèrent être atteints par ceux qui marchaient le plus lentement, tandis que c'étaient eux qui les atteignaient : car la spirale que décrivent tous ces cercles, qui se meuvent en même temps dans deux directions opposées, fit paraître le plus proches les astres qui s'éloignent le plus lentement du cercle dont le mouvement est le plus rapide [1]. Or, pour établir une mesure claire de la vitesse et de la lenteur relative des huit astres et pour les diriger dans leur cours, Dieu alluma une lumière dans la seconde des orbites qui entourent la terre, que nous appelons maintenant le soleil, afin qu'elle illuminât tout le ciel et fît participer à la connaissance du nombre les êtres vivants, qui pouvaient la recevoir de la révolution du même et du semblable. Ce fut de cette manière et pour cette raison que

1 Les planètes, en allant d'un tropique à l'autre, par la combinaison de leur mouvement diurne et de leur mouvement sidéral décrivent deux spirales, l'une ascendante, l'autre descendante. Ensuite celles des planètes dont la révolution sidérale est la plus rapide semblent plus en retard que les autres dans leur révolution diurne. Ainsi le mouvement annuel de la terre dans l'écliptique produit l'illusion d'un retard du soleil sur les étoiles; mais cela tient à leur extrême éloignement, comme on sait.

Digitized by Google

naquirent le jour et la nuit, produits par le mouvement le plus uniforme et le plus régulier; puis le mois, lorsque la lune, après avoir parcouru son cercle, eut atteint le soleil; enfin l'année, lorsque le soleil eut achevé sa révolution. Quant aux révolutions des autres astres, les hommes, à l'exception d'un petit nombre, ne les ont pas observées; ils ne leur donnent pas de noms et ne mesurent pas leurs rapports à l'aide du nombre, de manière qu'ils ignorent, pour ainsi dire, qu'il y a un temps marqué par ces courses errantes, qui embarrassent par leur quantité et étonnent par leur variété. Néanmoins il est possible de comprendre que l'année parfaite est accomplie par le nombre parfait du temps lorsque les huit astres terminent ensemble leurs révolutions et se retrouvent à leur point de départ, leurs vitesses étant mesurées par le mouvement du cercle du même et du semblable [1]. C'est de cette manière et pour ces raisons qu'ont été formés ceux des astres qui dans leur voyage céleste ont des conversions, afin que cet animal visible ressemblât le plus possible à l'animal parfait et intelligible en imitant la nature éternelle.

Toutes les choses, jusqu'à la naissance du temps, avaient été faites à l'imitation de leur modèle; mais l'univers ne renfermait pas encore tous les animaux qui sont nés dans son sein, et, sous ce rapport, il manquait de ressemblance. Dieu perfectionna donc son œuvre en reproduisant la nature de son modèle. Toutes les espèces que l'intelligence voit comprises dans l'animal en soi, il jugea qu'il fallait les mettre dans son ouvrage, en pareil nombre et de pareille nature. Il y a quatre espèces d'animaux : la race céleste des dieux, l'espèce volatile, qui traverse les airs, celle qui habite les eaux, et celle qui marche sur la terre.

1 Il est possible de concevoir que toutes les planètes achèvent ensemble leurs révolutions, si l'on admet que le soleil avec toutes les planètes se meut lui-même et fait aussi sa révolution autour de quelque étoile de l'espace céleste; il y aurait alors un point de départ, et le cercle pourrait être fermé.

Digitized by Google

Il composa l'espèce divine presque tout entière de feu, afin qu'elle fût très brillante et très belle à voir, et il la fit semblable à l'univers en lui donnant la forme ronde; ensuite il lui donna la connaissance du bien auquel elle s'attache et la distribua circulairement dans tout le ciel afin qu'un monde véritable en fût orné et varié dans toute son étendue. Il communiqua encore deux mouvements à chacun de ces dieux : le mouvement uniforme de rotation, parcequ'il pense toujours la même chose sur les mêmes choses; et celui de translation, parcequ'il est maîtrisé par la révolution du même et du semblable; mais il leur refusa les cinq autres mouvements, afin que chacun d'eux fût aussi parfait que possible. Telle est la cause qui donna naissance à ceux des astres qui n'errent point, animaux divins et éternels qui persévèrent toujours dans le mouvement uniforme dans le même lieu. Quant à ceux qui ont des conversions et une course errante, ils ont été faits comme nous l'avons expliqué plus haut. Mais la terre, notre nourrice, roulée autour de l'axe qui traverse le monde entier, a été formée pour être la gardienne et la productrice du jour et de la nuit; elle est la première et la plus vénérable de toutes les divinités qui sont nées dans le ciel. Mais de décrire les chœurs de danse de ces dieux et leurs rapprochements [1], leurs marches directe et rétrograde, leurs conjonctions inférieure et supérieure, la manière dont ils peuvent s'interposer et, à certaines époques, s'occulter les uns les autres, les craintes et les présages que ces phénomènes inspirent à ceux qui savent les comprendre, ce serait une vaine entreprise si l'on n'avait sous les yeux une image de ces choses. Mais nous nous sommes assez expliqués sur ce point, et nous mettrons fin à nos discours sur la nature des dieux visibles et qui ont pris naissance.

Quant aux autres démons, il est au-dessus de nos forces

1 C'est-à-dire la même longitude.

Digitized by Google

de connaître et d'expliquer leur naissance ; et il faut s'en rapporter à ceux qui en ont parlé autrefois, et qui, descendus des dieux, à ce qu'ils disent, devaient bien connaître leurs ancêtres. On ne peut donc pas ne pas ajouter foi aux enfants des dieux, quoique leurs récits ne se fondent pas sur des preuves vraisemblables ou convaincantes; mais puisqu'ils prétendent faire l'histoire de leur race, nous devons suivre l'usage et les croire. Voici donc, suivant eux, l'ordre généalogique de ces dieux. La Terre et le Ciel engendrèrent l'Océan et Téthys; de ceux-ci naquirent Phorcys, Saturne et Rhée et leurs frères; de Saturne et de Rhée sont sortis Jupiter, Junon et tous ceux que nous appelons leurs frères, et d'autres descendants encore.

Quand tous les dieux, et ceux qui font leur révolution à nos yeux, et ceux qui n'apparaissent qu'autant qu'il leur plaît, eurent reçu la naissance, l'auteur de cet univers leur parla en ces termes : « Dieux issus de Dieux, ouvrages dont je suis l'artisan et le père, vous êtes indissolubles parceque vous avez été formés par moi et que je le veux. Tout ce qui a été composé peut être dissous, mais il est d'un méchant de vouloir détruire une œuvre belle et bonne. Ainsi, puisque vous êtes nés, vous n'êtes point immortels ni entièrement exempts de dissolution; mais vous ne serez pas dissous ni sujets à la mort, parceque ma volonté est un lien plus fort et plus puissant que ceux dont vous avez été unis au moment de votre naissance. Écoutez maintenant ce que j'ai à vous déclarer. Il reste encore trois espèces mortelles à produire : si elles ne reçoivent pas l'existence, le ciel sera imparfait; car il ne renfermera pas toutes les espèces d'êtres animés, et il le faut cependant pour qu'il soit parfait. Si ces animaux recevaient de moi la naissance et la vie, ils égaleraient les dieux. Afin qu'il y ait donc des races mortelles et que cet univers soit réellement achevé, occupez-vous, selon votre nature, à produire ces ani-

Digitized by Google

» maux en imitant la puissance que j'ai manifestée dans » votre production. Quant à la partie qui doit porter le » nom des immortels, partie appelée divine, et qui doit » commander dans ceux des animaux résolus de suivre » toujours la justice et votre direction, je vous en fournirai » la semence et le principe; et vous, unissant la partie » mortelle à la partie immortelle, formez-en des animaux, » produisez-les, faites-les croître en leur donnant la nour- » riture, et, à leur mort, recevez-les de nouveau dans » votre sein. »

Il dit, et dans la même coupe où il avait composé l'ame du monde, il versa les restes du mélange et les combina à peu près de la même manière; mais l'essence, loin d'être aussi pure, l'était deux et trois fois moins. Après avoir formé le mélange, il le divisa en autant d'ames qu'il y a d'astres, en assigna une à chacun d'eux, et, les faisant monter comme dans un char, il leur découvrit la nature de l'univers et les lois nécessaires qui le gouvernaient, en leur disant que la première génération serait la même pour tous les animaux, afin qu'il n'y en eût pas qui fût plus mal traité par lui; que les ames semées dans les organes du temps convenables devaient produire l'animal le plus religieux, et que, la nature humaine étant double, le sexe le plus noble serait celui qu'on appellerait masculin dans la suite; que lorsque les ames seraient fatalement unies à des corps qui perdraient leurs parties et en recevraient de nouvelles, d'abord elles auraient nécessairement toutes la sensation innée de ces impressions violentes et qu'elles seraient communes à toutes; qu'ensuite elles éprouveraient le desir, mêlé de plaisir et de peine, puis la crainte et la colère, et toutes les affections qui les accompagnent ou leur sont contraires; qu'en domptant ces passions elles vivraient dans la justice, et qu'en s'en laissant maîtriser elles tomberaient dans l'injustice; que l'homme qui aurait passé honnêtement sa vie retournerait habiter l'astre auquel il avait été attaché, et y mène-

Digitized by Google

rait sa vie habituelle et bienheureuse ; mais que, s'il s'écartait de la vertu, il renaîtrait pour prendre la nature de la femme ; que si, sous cette forme, il persistait encore dans le mal, suivant le caractère de sa méchanceté, il serait successivement changé en l'animal à la nature duquel il ressemblerait par ses mœurs ; que ses transformations et son supplice ne cesseraient que lorsque, se laissant guider par la révolution du même et du semblable en lui, il apaiserait par la raison les mouvements tumultueux et déraisonnables de cette multitude, composée de feu, d'eau, d'air et de terre, et qui est venue s'ajouter plus tard à lui, et retournerait à son état primitif et excellent. Après leur avoir fait connaître tous ses décrets, pour ne pas être responsable de la méchanceté future des ames, il sema les unes dans la terre, les autres dans la lune, et d'autres dans tous les organes du temps. Après les avoir semées, il chargea les jeunes dieux de faire les corps mortels, de donner à l'ame humaine toutes les perfections qui lui manquaient encore et lui étaient nécessaires, de commander à cet animal mortel, et de le diriger le plus sagement et le mieux possible, à moins qu'il ne devînt la cause de son propre malheur.

Celui qui avait ordonné toutes ces choses demeura dans son état ordinaire ; et, pendant qu'il y restait, ses enfants méditèrent sur ses dispositions et les exécutèrent. Ils prirent le principe immortel de l'animal mortel, et à l'exemple de leur père, ils empruntèrent au monde des particules de feu, d'air, d'eau et de terre, qui devaient lui être rendues un jour ; les unirent ensemble, non par des liens indissolubles tels que ceux qui les tenaient unis eux-mêmes ; mais ils assemblèrent ces parties par des chevilles nombreuses et invisibles à cause de leur petitesse, et firent ainsi de chaque corps un tout individuel où ils établirent les révolutions de l'ame immortelle au milieu du flux et du reflux continuel des parties corporelles. Pour elles, retenues dans ce courant rapide, elles

Digitized by Google

le maîtrisaient et en étaient maîtrisées, tantôt entraînées par sa violence, tantôt l'entraînant à leur tour, de manière que l'animal entier était agité et marchait au hasard sans règle et sans raison, suivant les six mouvements : car il allait en avant et en arrière, à droite et à gauche, en bas et en haut, s'avançant ainsi dans les six directions. Mais quelque impétueux que fût le flot qui entrait et sortait de son corps, en lui apportant la nourriture il naissait encore un plus grand trouble des impressions qui venaient l'assaillir, lorsqu'il rencontrait un feu extérieur et étranger, un corps solide, des endroits humides et glissants, ou qu'il était surpris par un tourbillon de vent causé par le mouvement de l'air, et que les agitations produites par toutes ces causes passaient du corps jusqu'à l'ame et venaient l'envahir, agitations qui furent toutes dans la suite appelées sensations et sont encore aujourd'hui appelées ainsi. Alors, au premier moment, ces sensations produisirent un mouvement d'une confusion et d'une violence extrêmes, et, venant à se rencontrer avec ce courant continuel, elles troublèrent fortement les révolutions de l'ame, arrêtèrent tout à fait celle du même par leur cours opposé, l'entravèrent dans sa marche et dans son empire, et jetèrent même le trouble dans la révolution de l'autre, de manière que les intervalles doubles et triples des deux progressions, ceux de trois demis, de quatre tiers et de neuf huitièmes qui leur servent de liens et de moyens termes, puisqu'ils ne pouvaient être complétement détruits que par celui qui les avait formés, tournèrent dans tous les sens et firent subir aux cercles de l'ame toutes les ruptures et tous les changements qu'il était possible : de manière encore que, restant à peine unis entre eux, ils se mouvaient sans ordre, tantôt dans un sens opposé, tantôt obliquement; quelquefois renversés comme un homme qui, appuyant sa tête sur la terre et jetant les pieds en l'air, se trouve placé vis-à-vis d'autres personnes : dans cette position, il prend la droite des specta-

Digitized by Google

teurs pour leur gauche et leur gauche pour leur droite, et ceux-ci en font tout autant. Tels sont les désordres et d'autres semblables qui troublent fortement les révolutions de l'ame, et, lorsqu'elles viennent à rencontrer quelque objet extérieur de la nature du même ou de celle de l'autre, folles et mensongères, elles appellent sans vérité cet objet le même ou l'autre; il n'y a aucune révolution qui les dirige et les gouverne, et, lorsque des sensations apportées du dehors viennent assaillir l'ame et attirent sa sphère tout entière, ses révolutions semblent triompher, mais elles sont vaincues elles-mêmes. Ce sont toutes ces affections qui, aujourd'hui comme dans le principe, font que l'ame est d'abord sans intelligence lorsqu'elle est enchaînée à un corps mortel; mais lorsque le courant qui nourrit et fait croître le corps vient à diminuer, et que les révolutions retrouvant du calme suivent leur propre route et se constituent avec le temps, alors celles-ci deviennent régulières à l'imitation des cercles qui se meuvent conformément à leur nature; elles ne se trompent plus sur la nature du même et de l'autre, et rendent sensé l'homme en qui elles résident; et si, en outre, cet homme a reçu une bonne éducation, il devient accompli et parfaitement sage, en évitant la plus grande des maladies; tandis que celui qui a négligé son ame traverse la vie en boitant, et, plein d'imperfection et de folie, il retourne au séjour de Pluton. C'est un point que nous traiterons plus tard; mais il faut développer avec soin le sujet qui nous occupe en ce moment. Reprenons ce dont nous avons parlé auparavant, la génération du corps et de l'ame considérés dans leurs parties : montrons les raisons et la providence divine qui y ont présidé, en nous attachant dans cette explication à ce qu'il y a de plus vraisemblable.

Pour imiter la forme ronde de l'univers, les dieux renfermèrent les deux révolutions divines dans un corps sphérique que nous appelons la tête, qui est en nous la partie la plus noble et la maîtresse de toutes les autres. Ils sou-

Digitized by Google

mirent à la tête le corps pour lui faire remplir les fonctions de serviteur, sachant qu'il devait se mouvoir dans tous les sens possibles. Afin donc qu'elle ne roulât pas sur la terre et n'eût pas de peine à franchir ses hauteurs ou à sortir de ses cavités, ils lui donnèrent le corps comme un char pour lui faire surmonter aisément ces obstacles. C'est pourquoi le corps eut de la longueur et reçut quatre membres capables de s'étendre et de se plier, instruments que Dieu a fabriqués pour le faire avancer : et c'est en saisissant les objets ou en s'appuyant sur eux qu'il peut traverser tous les lieux, portant à l'extrémité supérieure la demeure de ce qu'il y a de plus divin et de plus sacré en nous. Voilà pourquoi tous les corps ont reçu des bras et des jambes. Jugeant que les parties antérieures du corps étaient plus nobles et plus propres à commander que les parties postérieures, les dieux le firent mouvoir plutôt en avant qu'en arrière. Il fallait alors que les parties antérieures du corps de l'homme fussent distinctes et différentes des autres. C'est pourquoi ils choisirent ce côté du globe de la tête pour y placer le visage; ils y attachèrent tous les organes qui servent à la providence de l'ame, et, conformément à la nature de la partie antérieure, ils la firent participer à la direction du corps. Le premier organe qu'ils fabriquèrent, ce fut l'œil, qui nous apporte la lumière; et voici par quelle raison. Tout le feu qui ne pouvait pas brûler, mais fournir cette lumière douce dont se forme chaque jour, devint, par leur moyen, un corps; et le feu pur qui est en dedans de nous et semblable à celui-là, ils le firent couler à travers les yeux en parties fines et pressées; mais ils resserrèrent surtout l'œil par le milieu, afin qu'il retînt le feu le plus grossier, et ne laissât passer que celui qui est pur. Quand donc la lumière du jour rencontre le courant visuel, alors le semblable se trouve avec son semblable, s'unit à lui, et, dans cette union, il se forme un corps unique suivant la direction des yeux, quel que soit l'endroit où la lumière qui arrive de l'intérieur se met en

Digitized by Google

rapport avec celle qui vient des objets extérieurs. Ce corps lumineux, qui est affecté de la même manière parcequ'il est homogène, lorsqu'il vient à toucher les objets ou qu'il en est touché, transmet leurs mouvements à tout le corps jusqu'à l'ame, et produit la sensation que nous appelons la vue; mais à la nuit le feu semblable au feu intérieur se retire, et le corps lumineux n'existe plus : car le feu intérieur, à sa sortie, ne rencontrant plus rien de semblable, s'altère lui-même et s'éteint, ne pouvant s'unir à l'air qui l'environne puisqu'il ne contient plus de feu. Il cesse donc de voir, et apporte encore le sommeil; car les paupières, que les dieux ont faites pour être les conservatrices de la vue, lorsqu'elles se ferment, retiennent le feu interne, dont la puissance adoucit et apaise les agitations intérieures, et, en les calmant, produit le repos, qui, lorsqu'il est profond, engendre un sommeil troublé par de légers rêves; mais lorsqu'il règne des agitations trop fortes pour être apaisées, suivant leur nature et les endroits où elles se font sentir, elles produisent des images en nombre pareil et de nature pareille semblables à des objets intérieurs ou extérieurs, et dont on se souvient après le réveil. Quant aux images qui se forment dans les miroirs ou sur les surfaces polies et brillantes, il n'est pas difficile d'en rendre raison. En effet, lorsque le feu intérieur et le feu extérieur s'unissent ensemble, et que le dernier, en se renouvelant sans cesse, s'applique plusieurs fois à la surface polie, il s'y forme nécessairement des images dont nous venons de parler, parceque le feu qui part du visage se mêle sur la surface polie et brillante avec le feu visuel. Alors la droite de l'objet paraît être la gauche, parceque le contact ne se fait plus suivant les lois ordinaires, les parties contraires du feu visuel venant à rencontrer les parties contraires du feu de l'objet; mais la droite de l'objet paraît la droite et la gauche paraît la gauche quand la lumière intérieure, en se mêlant à l'autre, est renversée; ce qui arrive lorsque la surface du miroir se relevant des deux côtés renvoie le

Digitized by Google

feu parti de la droite de l'objet vers le feu parti de la gauche de l'œil, et réciproquement; et ce même miroir tourné dans le sens de la longueur du visage fait paraître les objets renversés, parcequ'il renvoie la lumière du bas de l'objet vers la lumière du haut de l'œil, et celle d'en haut vers celle d'en bas[1]. Telles sont les causes secondaires dont Dieu se sert pour réaliser l'idée du bien autant qu'il est possible. La plupart des hommes ne regardent pas toutes ces choses comme des causes auxiliaires, mais comme des causes principales de l'univers, parcequ'elles échauffent et refroidissent, condensent et dilatent, et produisent d'autres effets semblables; mais il est impossible qu'elles aient la raison et l'intelligence de quoi que ce soit; car le seul être à qui convienne l'intelligence, c'est l'ame; or l'ame est invisible, tandis que le feu, l'eau, la terre et l'air sont tous des corps visibles. Il faut donc que celui qui aime la raison et la science recherche comme causes premières celles qui viennent d'une nature intelligente, et comme causes secondaires toutes celles qui sont mues et meuvent nécessairement. Telle est aussi la règle

1 Platon explique ici la réflexion dans les miroirs plans et dans les miroirs concaves. Dans la vision réfléchie produite par un miroir plan, le rayon parti de la droite de l'objet rencontre le rayon parti de la droite de l'œil, et celui de la gauche de l'objet rencontre celui de la gauche de l'œil, tandis que le contraire a lieu dans la vision directe. Ainsi ce qui paraît la droite dans la vision directe doit paraître la gauche dans la vision réfléchie : ce qui montre que les parties semblables sont situées dans un ordre inverse, et que l'image est symétrique à l'objet.

Dans la vision réfléchie produite par un miroir concave, voici ce qui a lieu. Si le miroir est formé de la moitié d'un tube cylindrique et posé verticalement, alors l'image n'est plus symétrique à l'objet, mais semblable, parceque le rayon parti de la droite de l'objet est renvoyé par la surface concave vers le rayon parti de la gauche de l'œil, et qu'ainsi la droite s'applique sur la gauche, comme dans la vision directe.

Quant au second miroir concave, qui n'est que le premier couché horizontalement, l'image est renversée, parceque la surface concave renvoie le rayon lumineux parti du haut de l'objet vers le rayon parti du bas de l'œil, et réciproquement.

Digitized by Google

que nous devons suivre. Il nous faut expliquer les deux espèces de causes, celles qui produisent le beau et le bon avec intelligence, et celles qui, dépourvues d'intelligence, agissent sans règle et au hasard. J'ai parlé des causes qui concourent à donner aux yeux la faculté qu'ils possèdent; il me reste à vous faire connaître de quelle importance et de quelle utilité ils sont pour nous, et pourquoi Dieu nous a fait ce présent. La vue, à mon avis, nous procure le plus grand des avantages, puisque nous n'aurions pas pu discourir sur l'univers, comme nous venons de le faire, n'ayant pu contempler ni astres, ni soleil ni ciel; mais le jour et la nuit, les mois et les années, que nous voyons se succéder, ont produit le nombre et nous ont donné la notion de temps et les moyens de rechercher la nature de l'univers. C'est par là que nous avons acquis la philosophie, qui est certes le plus grand des biens que la race mortelle ait jamais reçu et reçoive jamais de la bonté des dieux. Tel est le plus grand avantage que nous procure la vue; quant aux autres, qui sont inférieurs, pourquoi les célébrerais-je? Celui qui serait privé de la vue et ne serait pas philosophe la regretterait par des plaintes inutiles. Mais disons que la raison pour laquelle Dieu a inventé et nous a donné la vue, c'est pour que, en voyant les révolutions de l'intelligence dans le ciel, nous en fassions usage pour les révolutions de notre pensée, qui, malgré leur désordre, ont de l'affinité avec celles qui sont régulières, et que, cette connaissance nous faisant participer à la justesse du raisonnement, comme le veut notre nature, nous réglions les révolutions qui sont en nous pleines d'irrégularités, à l'exemple de celles qui en sont tout à fait exemptes. Quant à la voix et à l'ouïe, nous pouvons dire que les dieux nous les ont données pour la même fin et par les mêmes motifs. En effet, la parole a été ordonnée dans le même but, et elle contribue à le faire atteindre pour une très grande part; et si l'ouïe a reçu l'avantage de saisir les sons musicaux, c'est à cause de l'harmonie.

Digitized by Google

L'harmonie a des révolutions analogues à celles de notre ame, et celui qui a un commerce intelligent avec les Muses ne croit pas qu'elle ne doive servir qu'à nous procurer un plaisir frivole, mais qu'elle nous a été donnée par les Muses comme un moyen de rétablir l'ordre et l'accord dans les révolutions irrégulières de notre ame. De même nous en avons reçu le rhythme comme un secours pour corriger les manières qui manquent de mesure et de grace dans la plupart des hommes.

Jusqu'à présent nous n'avons presque traité que des œuvres de l'intelligence; mais il faut aussi expliquer les choses qui sont l'ouvrage de la nécessité, car la production de ce monde est résultée du mélange de la nécessité et de l'intelligence. Or, l'intelligence gouvernait la nécessité en lui persuadant de produire en vue du bien la plupart des choses; et c'est ainsi que, la nécessité cédant à de sages conseils, cet univers fut constitué dans le principe. Si quelqu'un veut donc, en effet, expliquer la manière dont il s'est formé, il faut qu'il emploie cette espèce de cause irrégulière comme le veut la nature des choses. Ainsi il faut revenir sur nos pas, et, prenant un autre commencement, mais aussi convenable, remonter à l'origine dans cette discussion, comme nous l'avons fait dans l'autre. Nous devons considérer la nature du feu, de l'eau, de l'air et de la terre et leurs qualités avant la naissance du ciel; car jusqu'à présent personne n'en a exposé la formation, et, comme si nous connaissions la nature du feu et des autres substances, nous en parlons comme de principes, et nous les regardons comme les éléments de l'univers, tandis qu'il ne leur appartient pas même d'être comparés avec quelque vraisemblance, par un homme tant soit peu intelligent, aux éléments dont se composent les syllabes. Voici donc la marche que je me propose de suivre : je ne parlerai ni de la cause ni des causes de tout ce qui existe, ni des opinions qu'on s'est formées à ce sujet; et, en cela, je n'ai d'autre raison que la diffi-

Digitized by Google

culté qu'il y a d'exposer mon sentiment d'après le mode d'explication que j'ai suivi jusqu'à présent. Ne croyez donc pas que je doive le faire, et moi-même je ne saurais me persuader que j'eusse raison de me charger d'une si grande tâche. Je m'en tiens à ce que je vous ai dit au commencement, c'est-à-dire à la force des raisons vraisemblables; et, en fait de vraisemblance, je tâcherai de ne rester au-dessous de qui que ce soit, et même de le surpasser, en traitant de nouveau mon sujet dans ses détails et dans son ensemble. Et maintenant reprenons notre discours, après avoir invoqué de nouveau la divinité qui nous a dirigés jusqu'à présent, afin qu'elle nous sauve d'une explication étrange et absurde, et nous fasse trouver des raisons vraisemblables.

Cette nouvelle discussion sur l'univers demande une division plus large que la première. D'abord nous n'avons distingué que deux espèces de principes; mais à présent il nous faut admettre une troisième. En effet, ces deux espèces suffisaient à notre explication précédente : l'une était le modèle, intelligible et toujours la même; l'autre la copie, sujette à la naissance et visible; mais nous n'avons pas alors distingué une troisième, pensant que ces deux-là nous suffiraient. Dans l'exposition actuelle, il semble nécessaire d'admettre une nouvelle espèce, obscure et difficile à définir. Quelle propriété naturelle faut-il donc lui attribuer? La principale, c'est d'être le réceptacle de tout ce qui naît, et, pour ainsi dire, sa nourrice. Cela est vrai, mais il faut s'expliquer plus clairement à ce sujet. Et cela est difficile, surtout parcequ'on est obligé d'éclaircir plusieurs questions sur le feu et les autres corps élémentaires : car il n'est pas facile de dire lequel de ces corps il faut plutôt appeler eau que feu, ou quelle autre dénomination convient plus à l'un d'entre eux qu'à tous ensemble et à chacun en particulier : j'entends de le dire d'une manière certaine et assurée. Comment nous tirerons nous nous-mêmes de cette difficulté, et quelles raisons,

Digitized by Google

vraisemblables apporterons-nous? D'abord le corps que nous nommons eau, à ce que nous croyons voir, devient, en se condensant, des pierres et de la terre; ce même corps, en se liquéfiant et en se dissolvant, devient du vent et de l'air; l'air enflammé se transforme en feu, et le feu comprimé et éteint reprend la forme de l'air; à son tour, l'air condensé et épaissi se change en nuages et en brouillards, qui, s'épaississant encore davantage, s'écoulent en eau; l'eau se change de nouveau en terre et en pierres, de manière que toutes ces choses ont l'air de former un cercle et de s'engendrer les unes les autres. Ainsi, ne paraissant jamais conserver leur nature, comment ne craindrait-on pas d'affirmer avec assurance que l'une est telle chose et non telle autre? Cela n'est pas possible, et il est bien plus sûr de nous exprimer à ce sujet de la manière suivante : ce que nous voyons se transformer sans cesse, comme le feu, nous ne l'appellerons pas feu, mais quelque chose de semblable au feu; de même l'eau, nous ne l'appellerons pas eau, mais quelque chose de semblable à l'eau, et nous n'attribuerons de la fixité à aucune de ces choses, comme lorsque nous nous servons de ces termes *ceci*, *cela*, et que nous croyons par là désigner quelque chose : car ce qui ne demeure pas dans le même état échappe aux dénominations telles que *ceci*, *cela*, *à ceci*, et à toute autre qui représente les objets comme stables. Il ne faut pas regarder ces choses comme individuelles, mais, en parlant de chacune d'elles et de toutes ensemble, il faut les appeler des apparences qui changent continuellement : ainsi il faut donner le nom de feu à l'apparence qui se montre en toutes sortes de choses, et s'exprimer de même à l'égard de tout ce qui prend naissance. Quant à ce en quoi chacune de ces choses apparaît et s'évanouit sans cesse, c'est là ce qu'il faut désigner par ces termes : *ceci*, *cela*; mais il ne faut lui attribuer aucune qualité quelle qu'elle soit, ni la chaleur, ni la blancheur, ni les qualités contraires, ni celles qui en dérivent. Je vais tâ-

Digitized by Google

cher de m'expliquer sur ce point d'une manière encore plus claire. Si quelqu'un faisait prendre à un lingot d'or toutes les formes possibles et qu'il ne cessât pas de remplacer chacune d'elles par toutes les autres, si l'on montrait l'une de ces formes et qu'on demandât ce que c'est, la réponse la plus sûre et la plus vraie qu'on pourrait faire ce serait de dire que c'est de l'or; mais pour le triangle et toutes les autres figures qu'on y verrait apparaître, il ne faudrait pas leur attribuer l'existence, puisqu'elles changent à mesure qu'elles se produisent; mais si, pour ne pas se tromper, on consentait à les prendre pour des apparences, il faudrait s'en contenter. On peut en dire autant de la chose qui reçoit tous les corps : il faut toujours la désigner de la même manière puisqu'elle ne dépouille jamais sa nature, et qu'elle admet toutes choses, sans prendre en aucune façon aucune forme qui ressemble à ce qu'elle reçoit : car elle est le fond naturel où tout s'imprime, et ses mouvements et ses formes viennent de ce qui se communique à elle; c'est pourquoi elle prend tantôt telle apparence, tantôt telle autre. Mais ce qui entre chez elle et en sort n'est jamais qu'une imitation, parcequ'il est façonné sur le type idéal d'une manière merveilleuse et difficile à expliquer, dont nous parlerons une autre fois. Pour le moment, il nous faut admettre trois genres : ce qui devient, ce en quoi il devient, et ce à la ressemblance de quoi il devient. On peut comparer ce qui reçoit à la mère, ce dont il reçoit au père, et la chose intermédiaire au fils; mais il faut songer que, l'image devant offrir toutes les variétés et toutes les formes possibles, la chose où elle doit venir s'empreindre ne serait pas bien préparée pour cet objet si elle n'était privée de toutes les formes qu'elle doit revêtir. En effet, si elle était semblable à ce qui s'imprime en elle, quand viendrait ce qui est d'une nature contraire ou en général différente, elle ne le pourrait bien représenter, puisqu'elle montrerait en même temps sa propre forme. Il faut donc que ce

Digitized by Google

qui doit recevoir en soi tous les genres, soit dépourvu de toute forme; de même que pour les essences odoriférantes on commence par préparer avec art ce qui doit les rendre telles, en enlevant autant que possible toute odeur aux liquides qui doivent recevoir les parfums; ou de même que ceux qui entreprennent de faire des empreintes dans une substance molle n'y laissent subsister aucune forme apparente, et l'unissent auparavant de manière à lui donner le plus grand poli. Ainsi il convient que ce qui doit recevoir souvent et sans imperfection, dans toute son étendue, les images de tous les êtres éternels, soit par sa nature privé de toute forme. N'appelons donc la mère et le réceptacle de ce qui est devenu visible et tombe entièrement sous les sens, ni terre, ni air, ni feu, ni eau, ni rien de ce qui est dérivé de ces éléments, ni rien de ce dont ils ont été formés; mais disons qu'elle est un genre invisible, sans forme, contenant toutes choses en lui, participant à l'intelligible d'une certaine manière, mais très imparfaite, en un mot, un genre très difficile à comprendre, et nous ne nous tromperons pas. Autant qu'il est possible de pénétrer dans sa nature à l'aide de nos définitions précédentes, on peut dire avec une très grande justesse qu'il paraît du feu toutes les fois qu'une de ses parties est enflammée, de l'eau lorsqu'elle est humide; et qu'il en est de même de l'air et de la terre, lorsqu'il reçoit les images de ces choses. Mais il faut examiner ces corps en résolvant avec précision la question suivante. Y a-t-il un feu en soi, et toute chose individuelle existe-t-elle en soi, comme nous ne cessons de le dire; ou bien toutes ces choses que nous voyons et percevons à l'aide de nos organes ont-elles seules de la réalité, et n'y a-t-il absolument en aucune manière rien au delà de ce qui est sensible? Mais toutes les fois que nous parlons de l'existence de l'idée intelligible de chaque chose, est-ce sans fondement, et l'idée n'est-elle qu'un vain mot? Il ne faut pas laisser une telle question sans examen et sans discus-

Digitized by Google

sion en se contentant d'affirmer qu'il en est ainsi, et il ne faut pas non plus ajouter à cette longue explication une autre recherche accessoire de la même longueur. Si l'on pouvait se borner et traiter en peu de mots cette grande question, c'est là ce qui serait le plus à propos. Voici donc quel est mon sentiment à ce sujet. Si l'intelligence et l'opinion vraie sont deux choses différentes, il faut absolument admettre l'existence des idées absolues, qui ne sont pas senties par nous, mais seulement pensées. Mais si, comme le croient quelques-uns, l'opinion vraie ne diffère en rien de l'intelligence, tout ce que nous percevons à l'aide de nos organes doit être regardé comme ce qu'il y a de plus certain. Or il faut reconnaître la différence de ces deux choses, puisqu'elles naissent séparément en nous et sont dissemblables : car l'une se forme par l'enseignement, l'autre par la persuasion; l'une est toujours conforme à la droite raison, l'autre est sans raison; l'une est inébranlable dans sa conviction, l'autre est mobile dans sa persuasion. L'opinion vraie est le partage de tous les hommes; l'intelligence n'appartient qu'aux dieux et à un petit nombre d'hommes. S'il en est ainsi, il faut convenir qu'il existe une idée qui est toujours la même, ne naît pas et ne périt pas, ne reçoit en elle rien d'étranger et n'entre dans rien d'étranger, n'est perçue ni par la vue ni par aucun autre sens, et n'est contemplée que par la pensée; et une autre chose portant le même nom qu'elle et semblable à elle, sensible, engendrée, toujours en mouvement, naissant dans un lieu et en sortant pour périr, saisissable par la sensation et l'opinion; et une troisième chose, le genre éternel du lieu qui ne périt pas, et donne une place à tout ce qui prend naissance; perceptible sans l'aide des sens par une espèce de raison bâtarde, à peine vraisemblable, il nous apparaît comme en songe lorsque nous le considérons, et nous fait dire que tout ce qui est doit être dans un certain lieu et occuper une certaine place, et que ce qui n'est ni sur la terre ni dans le ciel n'a aucune

Digitized by Google

existence. Telles sont les déterminations et autres semblables que nous attribuons aussi à l'être qui existe véritablement et que nous ne voyons pas en songe ; et ces rêveries nous empêchent de distinguer ces deux natures et de dire avec vérité que l'image, puisqu'elle ne possède pas ce en quoi elle paraît et qui est toujours le simulacre de quelque autre chose, doit se former dans un autre être, participant en quelque sorte à l'existence ou n'être rien du tout, et que l'être qui existe réellement est défendu par un raisonnement rigoureux et vrai, qui montre que, tant que deux choses sont différentes, elles ne peuvent jamais être l'une dans l'autre, et ne faire qu'une seule et même chose, quoiqu'elles soient deux.

Voici donc en résumé quelle est mon opinion et le principe que je pose : il y a trois choses distinctes, l'être, le lieu et le devenir, et elles existaient avant le ciel. La nourrice de la génération, humectée, enflammée et recevant les formes de la terre et de l'air, et toutes les autres modifications qui dérivent de celles-là, paraissait sous toutes sortes d'aspects ; et, comme elle était livrée à des forces dissemblables et sans équilibre, elle n'était elle-même en équilibre dans aucune de ses parties; mais, balancée de tous côtés par ces forces d'une manière irrégulière, elle s'agitait à leur gré et les agitait à son tour. Dans leurs mouvements, ces corps se divisaient et se portaient de différents côtés, comme lorsqu'on remue des grains ou qu'on les vanne, soit dans un van, soit dans un autre instrument propre à nettoyer le blé, les parties denses et pesantes se portent dans un endroit, et les parties minces et légères sont emportées dans un autre. Ainsi les quatre espèces de corps étant agitées par l'être qui les contenait, et ces corps eux-mêmes étant remués comme un instrument à vanner, les plus dissemblables se séparaient les uns des autres, tandis que les plus semblables étaient surtout poussés vers le même lieu, de manière qu'ils occupaient tous des régions différentes avant que l'univers naquît de leur union

Digitized by Google

régulière. Avant cet arrangement, tout était sans ordre et sans mesure; et, lorsque l'univers fut au moment d'être formé, le feu, l'eau, la terre et l'air, qui offraient alors quelques traces de leur nature, se trouvaient tout à fait dans l'état où doivent se trouver toutes choses marquées par l'absence de Dieu, qui prit alors ces corps pour la première fois dans l'état où ils étaient, et les distingua par des formes et des nombres. Dieu les tira donc de leur imperfection pour les rendre aussi beaux et aussi parfaits que possible, et que ce soit là le principe qui domine toute cette explication. Je vais donc entreprendre de vous montrer l'arrangement et la formation de chacun de ces corps, en vous exposant des idées nouvelles à ce sujet. Mais, comme vous n'êtes pas étrangers aux procédés scientifiques par lesquels il faut démontrer ce qu'on avance, vous n'aurez pas de peine à me suivre.

D'abord, que le feu, la terre, l'eau et l'air soient des corps, c'est là ce qui est évident pour tout le monde. De plus, toute espèce de corps a de la profondeur, et la profondeur implique nécessairement la nature plane. Or toute surface parfaitement plane se compose de triangles, et tous les triangles dérivent de deux autres triangles, dont chacun a un angle droit et deux angles aigus : l'un de ces triangles a de chaque côté une partie de l'angle droit divisé par des côtés égaux, l'autre a des parties inégales de l'angle droit divisé par des côtés inégaux. Telle est l'origine que nous supposons au feu et aux autres corps, en nous fondant sur des raisons vraisemblables et certaines. Quant aux principes supérieurs à ceux-là, ils sont connus de Dieu et de celui des hommes qui lui est cher. Il faut donc expliquer la nature de ces quatre corps parfaitement beaux, qui, malgré leur dissemblance, peuvent s'engendrer les uns les autres en se dissolvant : car, si nous réussissons dans cette recherche, nous connaîtrons la manière dont se forment le feu et la terre, et les moyens qui constituent une proportion; alors nous n'accorderons à personne qu'il existe parmi les corps

Digitized by Google

visibles quatre corps plus beaux que ceux-là, dont chacun appartienne à un genre. Ainsi il faut tâcher d'établir l'harmonie de ces quatre espèces de corps éminemment belles, et de montrer que nous avons suffisamment compris leur nature. Des deux triangles dont nous avons parlé, l'isoscèle n'a qu'une forme; le scalène en a une infinité. Il faut donc choisir le plus beau dans cette multitude, si nous voulons commencer d'une manière convenable. Si quelqu'un peut en nommer un plus beau et plus propre à la formation de ces corps, nous accueillerons son avis, non comme celui d'un ennemi, mais d'un ami. Ainsi, dans cette multitude de triangles, nous regardons comme le plus beau, et nous mettons au-dessus de tous les autres celui dont se forme en troisième le triangle équilatéral [1]. En dire la raison, ce serait trop long; mais, si l'on prend ce triangle et qu'on trouve qu'il n'a pas la supériorité, on obtiendra notre amitié pour récompense. Prenons donc les deux triangles, dont le corps du feu et ceux des autres éléments ont été formés, l'isoscèle et le scalène, dont le carré du plus grand côté est triple du plus petit. C'est ici le lieu d'éclaircir ce que nous avons dit plus haut d'une manière obscure. Les quatre espèces de corps nous paraissaient naître les uns des autres; mais ce n'était là qu'une apparence trompeuse. Ces quatre espèces se forment des triangles que nous avons choisis, savoir : trois d'entre elles du triangle scalène, et la quatrième seulement du triangle isoscèle. Il n'est donc pas possible que tous ces corps, en se dissolvant, naissent les uns des autres, et que quelques-uns deviennent grands par la réunion de plusieurs petits ou petits

1 C'est-à-dire le triangle rectangle scalène, qui, ajouté à lui-même, forme un triangle équilatéral. Pour comprendre facilement toutes les propriétés de ce triangle, il faut partager par des perpendiculaires un triangle équilatéral en six triangles rectangles. On trouvera ainsi que l'hypoténuse de l'un de ces triangles est double du plus petit côté de l'angle droit, et que, par conséquent, le carré de l'autre côté est triple du carré de celui-ci.

Digitized by Google

par la décomposition de plusieurs grands; mais cela est possible pour trois d'entre eux: car ils sont tous composés d'un seul élément, et lorsque de grands assemblages se décomposent il s'en forme plusieurs petits qui ont les figures convenables, et lorsque plusieurs petits assemblages se divisent suivant les triangles, il s'en forme un nombre unique et un autre grand genre qui ne fait qu'une seule masse. Voilà ce que nous avions à dire sur la génération réciproque des corps élémentaires. Il nous reste maintenant à expliquer la nature de chacun d'eux et les nombres qui les composent. Nous commencerons par celui qui est le premier et se compose du plus petit nombre d'éléments. Son élément est le triangle dont l'hypoténuse est le double du plus petit côté de l'angle droit. Or, deux de ces triangles réunis par la diagonale et cette opération répétée trois fois, de manière que les diagonales et les petits côtés concourent en un même point comme en leur centre, il en résulte un triangle équilatéral formé de six triangles. Mais quatre triangles équilatéraux, par la réunion de trois angles plans, forment un angle solide, qui est immédiatement supérieur au plus obtus des angles plans[1]. Cette construction donne quatre angles solides et le corps de la première espèce, qui divise en parties égales et semblables la sphère dans laquelle il est inscrit. Le corps de la seconde espèce est formé des mêmes triangles équilatéraux, mais réunis au nombre de huit, et quatre angles plans formant un angle solide; et six de ces angles achèvent la construction du second corps. Le troisième est formé de cent vingt triangles élémentaires, ayant douze angles solides, dont chacun est compris sous cinq triangles équilatéraux, et il a pour bases vingt triangles équilatéraux. Après la production de ces corps, le rôle du premier élément fut terminé. Quant au triangle isoscèle, il produisit le qua-

1 Le plus obtus des angles est toujours inférieur à deux droits, et, par conséquent, à l'angle solide du tétraèdre.

Digitized by Google

trième corps, puisque quatre de ces triangles, réunis par leurs angles droits en un centre, composent un carré ; et de l'assemblage de six carrés résultent huit angles solides, dont chacun est formé de la réunion de trois angles plans droits. La figure de ce corps est cubique, et elle a pour bases six carrés égaux. Il restait encore un cinquième assemblage, mais Dieu s'en servit pour tracer le plan de l'univers. Si quelqu'un, ne sachant s'il faut admettre un nombre infini ou fini de mondes, réfléchit attentivement à ce qui précède, il pensera qu'en admettre une infinité c'est vraiment l'opinion d'un homme privé des connaissances qu'il faut avoir ; mais, s'il convient de dire qu'il n'y en a réellement qu'un seul ou cinq, c'est là une question sur laquelle on peut, avec plus de raison, rester indécis. Quant à nous, nous déclarons que vraisemblablement il n'y a qu'un monde ; mais un autre, se fondant sur d'autres raisons, pourra être d'un sentiment différent. Mais laissons ce point, et assignons au feu, à la terre, à l'eau et à l'air les figures que nous venons de construire par le raisonnement. Donnons à la terre la forme cubique : car, des quatre espèces, la terre est le corps le plus difficile à mouvoir, le plus propre à être façonné ; il est donc nécessaire qu'elle ait la forme du solide qui a les bases les plus fermes : or, parmi les triangles que nous avons admis en commençant, ceux qui ont deux côtés égaux composent naturellement une base plus ferme que ceux qui ont leurs côtés inégaux, et, des deux figures équilatérales qu'ils forment, le carré présente nécessairement, dans ses parties et dans son ensemble, une base plus stable que le triangle équilatéral. Si donc nous attribuons cette forme à la terre, nous conserverons la vraisemblance ; de même, si nous assignons à l'eau la forme qui parmi les autres est la moins mobile, au feu celle qui est la plus mobile, et à l'air celle qui tient le milieu. Donnons encore au feu le corps le plus petit, à l'eau le plus grand, et à l'air celui qui tient le milieu ; au feu le corps le plus aigu, à l'air celui qui tient le

Digitized by Google

second rang sous ce rapport, et à l'eau celui qui tient le troisième. Ainsi, de tous ces corps, celui qui a le moins de bases doit être naturellement le plus mobile, le plus tranchant, le plus aigu, et aussi le plus léger, puisqu'il est formé des mêmes éléments en plus petit nombre. Celui qui tient la seconde place doit posséder les mêmes qualités au second degré, et celui qui tient la troisième doit les posséder au troisième. Admettons donc, d'après la droite raison et d'après la vraisemblance, que le solide qui a la forme d'une pyramide est l'élément et le germe du feu; disons que celui dont nous avons en second lieu décrit la formation est l'élément de l'air, et que celui que nous avons construit en troisième lieu est l'élément de l'eau. Quant à tous ces corps, il faut les concevoir si petits que chacun pris individuellement, quelle que soit son espèce, échappe à notre vue par sa petitesse, et que leurs masses ne deviennent visibles que par la réunion d'un grand nombre; et, quant aux rapports de leur nombre, de leurs mouvements et de leurs autres propriétés, il faut croire que partout où la nécessité cédait de son propre mouvement et se laissait persuader par l'intelligence, Dieu les a établis avec exactitude, et qu'il a uni ces corps avec proportion.

D'après tout ce que nous avons dit sur les quatre genres de corps, voici ce qui paraît le plus vraisemblable : lorsque la terre rencontre le feu et qu'elle est dissoute par ses pointes aiguës, elle est portée çà et là, en se trouvant en dissolution, soit dans le feu même, soit dans une masse d'air ou d'eau, jusqu'à ce que ses parties, mises de nouveau en contact, s'unissent entre elles et redeviennent terre : car elles ne peuvent se changer en un corps d'une autre espèce [1].

Mais l'eau, divisée par le feu ou même par l'air, peut recomposer un corps de feu et deux d'air. Quant aux divisions de l'air, la dissolution d'une de ses parties peut pro-

1 Parceque la terre a pour bases des carrés qui sont formés de triangles rectangles isoscèles, et que ceux-ci, unis comme on voudra, ne peuvent jamais former des triangles équilatéraux.

Digitized by Google

duire deux corps de feu. Et réciproquement, lorsque du feu est renfermé dans de l'air, ou dans de l'eau, ou dans de la terre, et qu'il est en moindre quantité que les corps où il se trouve; lorsque, entraîné dans leur mouvement et vaincu malgré sa résistance, il est rompu en fragments, deux corps de feu peuvent se réunir en un seul corps d'air; mais si c'est l'air qui est vaincu et décomposé, deux parties et demie peuvent former un corps entier d'eau[1]. Faisons encore les réflexions suivantes : lorsque le feu, renfermant quelqu'un des autres genres, le divise par les pointes aiguës de ses angles et par ses arêtes, il cesse de diviser le corps, qui se recompose en prenant sa propre nature : car chaque genre semblable et identique à lui-même ne peut faire éprouver aucune modification à celui qui partage avec lui cette ressemblance et cette identité, et il ne peut non plus en recevoir aucune; mais tant qu'un genre de corps se trouve contenu dans un autre, et qu'il lutte avec infériorité contre un plus puissant, il ne cesse d'être dissous. D'un autre côté, lorsque des corps plus petits de grandeur et de nombre se trouvent contenus dans de plus grands, et qu'ils s'éteignent en se divisant, s'ils peuvent prendre la forme de ceux qui les ont vaincus, ils cessent de s'éteindre et l'air naît du feu, l'eau naît de l'air; mais lorsqu'un autre genre de corps les attaque et les combat, ils ne cessent de se dissoudre jusqu'à ce que, entièrement repoussés et séparés, ils se retirent vers

1 Platon opère toutes ses transformations en se réglant sur le nombre de faces des différents polyèdres. Ainsi le corpuscule d'eau, qui est représenté par le polyèdre à vingt faces égales, peut être décomposé en un corpuscule de feu et deux corpuscules d'air, puisque vingt est égal à quatre plus deux fois huit.

Le feu, qui est composé de pyramides à quatre faces égales, peut, avec deux corpuscules, former un corpuscule d'air, puisque deux fois quatre est égal à huit.

L'air, qui est représenté par l'octaèdre, peut, avec deux parties et demie, faire un corpuscule d'eau, parceque deux fois huit et la moitié de huit font vingt, qui est le nombre de faces de l'icosaèdre.

Digitized by Google

ceux de même nature, ou que dans leur défaite ils forment de plusieurs un seul corps semblable à leur vainqueur et demeurent avec lui. C'est encore d'après ces modifications que tous ces corps changent de place : car la multitude de chaque espèce se sépare pour se rendre dans son propre lieu, à cause du mouvement de l'être qui les contient[1]; et ceux qui sont devenus dissemblables à eux-mêmes pour prendre une autre forme, sont portés par la secousse qu'ils ont reçue vers ceux dont ils ont pris la ressemblance.

Telles sont les causes qui ont produit tous les corps simples et primitifs. Quant à la diversité des espèces qui se trouve dans ces quatre genres, il faut l'attribuer à la constitution des deux éléments : car les deux triangles, n'ayant pas la même grandeur, ont formé, dans l'origine, des corps plus petits ou plus grands et aussi nombreux que les espèces qui renferment les quatre genres. Aussi ces corps, mêlés entre eux et avec ceux des genres, ont produit une variété infinie, que doivent observer ceux qui veulent discourir sur la nature avec vraisemblance.

Si nous ne tombons pas d'accord maintenant sur la nature du mouvement et du repos en cherchant de quelle manière et par quels moyens ils se produisent, nous rencontrerons bien des obstacles dans la suite de cette explication. Nous en avons déjà parlé, mais il faut encore ajouter que le mouvement ne saurait avoir lieu dans l'uniformité : en effet, une chose mue sans un moteur, ou un moteur sans une chose mue, c'est là ce qu'il est difficile ou plutôt impossible d'admettre. Sans ces deux conditions il n'y a pas de mouvement, et elles ne peuvent être la même chose. Mettons donc toujours le repos dans l'uniforme et le mouvement dans la variété. Or, ce qui produit la variété, c'est l'inégalité, et nous avons expliqué l'origine de l'inégalité. Mais comment il se fait que les corps, que nous avons séparés par genres, ne s'arrêtent point les uns les autres au milieu de leurs mouvements et de leurs révo-

1 C'est-à-dire la matière première.

Digitized by Google

lutions, c'est ce que nous n'avons pas expliqué. Voici donc ce que nous en dirons de nouveau. Comme l'univers, qui comprend les quatre genres de corps, est orbiculaire dans son contour et tend naturellement à se concentrer, il presse tous les corps et ne laisse aucune place vide; c'est pourquoi le feu, en premier lieu, a pénétré partout, ensuite l'air, qui n'a que le second rang pour la ténuité, et les autres corps dans le même ordre; parceque les corps formés des plus grandes parties ont laissé les plus grands vides dans leur composition, et que ceux qui sont formés des plus petites ont laissé les plus petits. Et c'est le mouvement de condensation qui pousse les petits corps dans les intervalles des grands. Ainsi, les petits corps étant placés auprès des grands, les plus petits écartent les plus grands tandis que les plus grands compriment les plus petits, et tous se portent en tout sens dans les lieux qui leur sont assignés : car chacun changeant de grandeur change aussi de position dans l'espace. C'est de cette manière et par ces causes que la variété se reproduisant sans cesse reproduit sans cesse le mouvement de ces corps qui existe et existera toujours.

Après cela, il faut songer qu'il s'est formé plusieurs espèces de feu : la flamme, ce qui émane de la flamme ne brûle pas et fournit la lumière aux yeux; enfin ce qui reste de la flamme éteinte dans les corps enflammés. De même il y a dans l'air une partie plus pure, qu'on appelle éther; une autre plus trouble, qu'on appelle brouillard et nuage; et d'autres espèces sans nom, qui proviennent de l'inégalité des triangles. Pour l'eau, elle se divise en deux espèces, l'une liquide, l'autre fusible. L'espèce liquide, contenant des parties d'eau qui sont petites et inégales, se donne à elle-même le mouvement et le reçoit des autres corps, à cause de la variété de ses éléments et de la figure qui lui est propre. L'espèce fusible, composée de parties grandes et uniformes, est plus stable, pesante et compacte, à cause de son uniformité; et lorsque le feu, qui y pénètre

Digitized by Google

et la dissout, lui fait perdre cette uniformité, elle se meut plus facilement, et, devenue plus mobile, elle est poussée par l'air environnant et se répand sur la terre : elle éprouve alors deux modifications, la séparation des parties et l'épanchement à terre ; et ce sont elles qui font dire qu'elle se fond et qu'elle coule. Mais comme le feu, en s'échappant de ce corps, ne se dissipe pas dans le vide, l'air environnant est comprimé et pousse la masse liquide, encore facile à mouvoir, à la place du feu, et la concentre sur elle-même. Dans cette compression, elle reprend alors son uniformité, parcequ'elle a perdu le feu, qui produit la variété, et elle rentre dans sa première identité. On a appelé refroidissement cette perte de feu, et, pour exprimer la condensation que produit cette sortie, on dit que le corps est congelé. De tous ces corps que nous avons nommés eaux fusibles, celui qui a le plus de ténuité et d'uniformité est aussi celui qui a la plus grande densité ; unique dans son espèce, il brille par sa couleur jaune et forme la plus précieuse des richesses : c'est l'or, qui s'est condensé en filtrant à travers la pierre. Le nœud de l'or, qui, à cause de sa densité, est très-dur et noirâtre, s'appelle *adamas* [1]. Le corps qui se rapproche le plus de l'or par la ténuité de ses parties, mais qui a plusieurs espèces et une plus grande densité, qu'un faible alliage de terre rend plus dur, mais que de grands intervalles dans l'intérieur rendent plus léger, c'est l'airain, une espèce d'eau brillante et condensée. Mais lorsque la partie terreuse qui s'y trouve mêlée s'en sépare avec le temps et qu'elle devient visible, elle prend le nom de rouille. Il ne serait pas difficile de continuer ce genre d'explications en suivant toujours la vraisemblance ; et si, pour se délasser, on cesse de discourir sur les choses éternelles, et que tenant des discours vraisemblables sur les existences temporaires, on se procure un plaisir innocent, on se ménage durant la vie un amusement honnête et sage. Nous allons donc laisser ces questions pour traiter avec

1 Schneider pense que c'est un mélange de cuivre et d'or.

Digitized by Google

vraisemblance celles qui viennent ensuite. L'eau mêlée de feu, celle qui est déliée et fluide, et que l'on appelle liquide à cause de son mouvement et du chemin qu'elle suit en coulant sur la terre; celle qui n'offre qu'une molle résistance parceque ses bases sont moins solides que celles de la terre, lorsqu'elle est dépouillée du feu et isolée de l'air, devient plus uniforme, se resserre par la perte de ces deux corps et se condense: si c'est au-dessus de la terre qu'elle éprouve ce changement, elle reçoit le nom de grêle; si c'est sur la terre, elle prend celui de glace; et quand ses parties sont plus petites et congelées à moitié, si elles se forment au-dessus de la terre, elles s'appellent neige; si elles se condensent sur la terre et se forment de la rosée, elles se nomment frimas. La plupart des espèces d'eaux ont été confondues les unes avec les autres, et reçoivent en général le nom de sucs, parcequ'elles sont distillées par les plantes qui naissent de la terre. Comme ces sucs diffèrent entre eux à cause de la diversité de leurs mélanges, ils ont formé plusieurs espèces sans nom; mais il y en a quatre qui contiennent du feu et qui, ayant été plus marquées, ont été désignées par des noms, savoir: le vin, qui réchauffe le corps et l'ame; le suc poli, qui, divisant le feu visuel, brille à la vue et présente une apparence luisante et grasse; l'espèce huileuse, laquelle comprend la poix, l'huile de ricin, l'huile d'olive et tous les autres corps de même nature; le suc dont la vertu résolutive s'étend jusqu'aux mélanges alimentaires, et par là produit la sensation de douceur, et qui reçoit en général le nom de miel; enfin le suc qui dissout les chairs et écume en s'échauffant, que l'on a distingué de tous les autres et nommé opium.

Quant aux espèces de terre, celle qui a passé à travers l'eau forme un corps pierreux de la manière suivante. Lorsque l'eau a été divisée par ce mélange, elle s'est transformée en air, et cet air est monté à la région qui lui est propre. Mais comme il n'y avait point de vide, il a poussé l'air environnant; et celui-ci, en vertu de sa pesanteur, pressé et

Digitized by Google

serré autour de la masse de terre, l'a comprimée fortement et resserrée dans l'espace qu'avait laissé l'air nouvellement formé. La terre, ainsi comprimée par l'air d'une manière indissoluble, a formé avec l'eau la silice ; et la plus belle est celle que l'égalité et l'uniformité de ses parties rendent transparente, tandis que la plus laide est celle qui a des propriétés contraires. Lorsque la rapidité du feu a enlevé à la terre toute son humidité et formé un corps plus sec que la pierre, cette espèce prend le nom de tuile. Quelquefois il est resté de l'humidité, et la terre liquéfiée par le feu a produit, en se refroidissant, la pierre qui a une couleur noire [1]. Mais si dans le même mélange la terre a perdu une grande partie de son eau, qu'elle soit composée de parties plus ténues, et qu'elle soit salée, il se forme alors un corps à moitié solide et de nouveau soluble dans l'eau, le nitre, qui enlève les taches d'huile et de terre ; ou le sel, si propre à entrer dans les mélanges alimentaires pour les assaisonner, et agréable aux dieux, comme la loi nous l'enseigne. Quant aux composés de ces deux corps, qui ne se dissolvent pas dans l'eau mais par le feu, voici pourquoi ils sont condensés de cette manière : le feu et l'air ne peuvent fondre les masses de terre ; car leurs parties, étant naturellement plus petites que les pores de la terre, traversent sans efforts ces larges intervalles, et ne peuvent ni dissoudre ni fondre ces masses ; mais les parties de l'eau, étant plus grandes, font effort pour traverser les pores de la terre, et c'est pourquoi elles la dissolvent et la liquéfient. Ainsi, lorsque la terre n'a qu'une faible consistance, l'effort de l'eau suffit pour la dissoudre ; mais lorsqu'elle a une forte cohésion, il n'y a que le feu qui en soit capable, parce qu'il peut seul y pénétrer. D'un autre côté, la plus forte cohésion de l'eau ne peut être détruite que par le feu, tandis qu'une plus faible peut l'être par le feu et l'air ; parceque l'un s'introduit dans les vides, et que l'autre

1 Probablement le basalte.

Digitized by Google

sépare les triangles. L'air fortement condensé ne peut être dissous que dans ses éléments, et, s'il est moins condensé, il ne devient soluble qu'au contact du feu. Dans les corps composés d'eau et de terre, tant que l'eau remplit les vides de la terre comprimée avec force, les parties de l'eau qui arrivent du dehors et ne peuvent y entrer se répandent autour de la masse entière et ne peuvent la fondre; tandis que les parties du feu, pénétrant dans les pores de l'eau et agissant sur elle comme l'eau agit sur la terre, et le feu sur l'air, ont seules la propriété de fondre la masse composée et de la rendre fluide. Parmi ces corps, les uns contiennent moins d'eau que de terre, comme le verre en général et les espèces de pierres qu'on appelle fusibles; les autres contiennent plus d'eau que de terre, comme tous les corps cérumineux et aromatiques.

Nous venons de voir à peu près quelles sont les différentes espèces de corps, leurs figures, leurs mélanges et leurs transformations; mais nous devons tâcher de faire connaître les causes des impressions qu'ils produisent sur nous. Il faut d'abord que nos discours s'appuient toujours sur le témoignage des sens. Mais nous n'avons pas encore expliqué la formation de la chair ni ce qui se rapporte à la chair, ni la partie mortelle de l'ame. Or il n'est pas possible de traiter comme il faut ce dernier sujet sans la connaissance des impressions sensibles, ni ce qui regarde les sens sans ces autres connaissances. Cependant il est presque impossible de traiter ces deux sujets à la fois. Il faut donc nous occuper de l'un d'eux, puis nous reviendrons à l'autre. Afin de suivre le même ordre pour les impressions que pour les quatre genres de corps, nous exposerons d'abord ce qui concerne le corps et l'ame. En premier lieu, voyons pourquoi nous disons que le feu est chaud, et résolvons cette question en nous représentant la séparation et la division qu'il opère dans notre corps. Qu'il produise en nous une impression qui a quelque chose d'aigu, c'est ce que nous sentons presque tous. Il faut songer à ses arê-

Digitized by Google

tes fines, à ses angles aigus, à ses parties ténues, à ses mouvements rapides, toutes propriétés qui le rendent fort et tranchant pour couper ce qu'il rencontre ; il faut aussi se rappeler la formation de sa figure, parce que c'est elle, à l'exclusion de toute autre, qui lui donne le pouvoir de diviser nos corps et de les réduire en petits morceaux, ce qui vraisemblablement nous cause la sensation que nous appelons chaleur et lui a donné le nom qu'elle porte [1]. Quoique l'impression contraire soit facile à comprendre, nous ne laisserons pas d'en parler. Les parties humides qui environnent notre corps y pénètrent ; mais lorsqu'elles sont grandes elles poussent celles qui sont plus petites, et, ne pouvant occuper les places de celles-ci, elles compriment nos humeurs, et, de variées et mobiles les rendant immobiles par l'uniformité et la pression qu'elles exercent, elles les condensent. Or ce qui est rapproché contre nature résiste naturellement et repousse ce qui lui est contraire : c'est de cette lutte et de cette agitation que naissent le tremblement et le frisson, et l'on a appelé froid cet ensemble d'impressions en donnant le même nom à la cause qui les produit.

On nomme durs les corps auxquels cède notre chair, et mous ceux qui lui cèdent. Il en est de même dans leurs rapports entre eux : ceux qui ont de petites bases cèdent ; mais ceux dont les bases sont quadrangulaires, ayant beaucoup de fermeté, appartiennent à l'espèce la plus solide, qui peut offrir la plus forte résistance lorsqu'elle acquiert la plus grande densité. Quant à la pesanteur et à la légèreté, on peut les expliquer de la manière la plus claire en examinant ce qu'on appelle le haut et le bas. En effet, il n'y a aucun fondement à admettre qu'il existe deux lieux qui divisent l'univers en deux régions opposées : l'une inférieure, vers laquelle se porte tout ce qui a une masse ;

1 Platon dérive θερμὸς, chaud, de κερματίζειν, couper en morceaux.

Digitized by Google

l'autre supérieure, vers laquelle ne s'élève un corps que par force : car, le ciel entier étant sphérique, toutes les parties également éloignées du centre étant des extrémités, elles doivent l'être pareillement; et le centre, également distant des extrémités, doit être censé placé en face de toutes les parties. Puisque telle est la constitution du monde, lorsqu'on admettra quelqu'un des lieux qu'on appelle le haut ou le bas, ne paraîtra-t-on pas justement lui donner un nom tout à fait impropre? Le centre du monde ne doit être appelé proprement ni le haut ni le bas, mais le lieu qui est au milieu; et tout ce qui enveloppe le centre n'est pas le milieu, et n'a aucune partie qui, par rapport à ce centre, diffère de direction plus que toute autre située du côté opposé. Puisque toutes ces parties sont naturellement semblables; en les désignant par des noms opposés, comment peut-on croire qu'on parle convenablement? car s'il y avait au centre de l'univers un corps solide en équilibre, il n'inclinerait jamais vers aucune des extrémités, à cause de leur parfaite similitude; mais si l'on faisait le tour de ce corps, et qu'on s'arrêtât plusieurs fois dans des points directement opposés, on appellerait le même lieu le haut et le bas. Ainsi, puisque l'univers est sphérique, comme nous venons de le dire, il n'y a pas de raison à appeler un lieu le bas, un autre le haut. Mais quelle est l'origine de ces désignations et quels sont les objets qui nous les font employer habituellement en divisant le ciel entier en deux régions distinctes? C'est sur quoi il faut nous entendre au moyen des considérations suivantes. Si quelqu'un placé dans le lieu qu'occupe la nature ignée et où se trouve rassemblée la plus grande partie vers laquelle le feu s'élève; si quelqu'un, dominant cette région, avait assez de pouvoir pour en enlever des parties de feu, et que, les plaçant dans les bassins d'une balance, il soulevât le fléau et tirât avec force le feu vers l'air qui diffère de nature, il est évident que la plus petite partie s'élèverait plus facilement que la plus grande; car, lorsqu'une même force

Digitized by Google

soulève deux objets, le plus petit cède nécessairement plutôt que le plus grand à la force qui l'entraîne, et l'on dit que le plus grand est pesant et se porte en bas, et que le plus petit est léger et se porte en haut. C'est là ce que nous devons rechercher lorsque nous faisons la même chose dans le lieu que nous habitons. En effet, en marchant sur la terre, nous en détachons des substances terrestres et quelquefois de la terre même pour les élever avec effort et contre leur nature dans l'air qui ne leur ressemble pas, parceque tous deux ont de la tendance à rester avec les substances analogues : la plus petite cède plutôt et plus facilement à nos efforts que la plus grande, lorsque nous la dirigeons vers ce qui est dissemblable. De là vient que nous l'avons appelée légère, que nous avons nommé le haut le lieu vers lequel nous la faisons monter, et que nous avons donné les noms de pesant et de bas à leurs contraires. Il faut donc que ces rapports différents proviennent de ce que les masses des quatre genres occupent des lieux opposés les uns aux autres; car, en comparant ce qui est léger dans un lieu avec ce qui est léger dans un lieu opposé, ce qui est pesant avec ce qui est pesant, le haut avec le haut, le bas avec le bas, on trouvera que les corps ont et prennent des directions contraires, obliques et tout à fait différentes les unes par rapport aux autres. Cependant il faut faire à cet égard cette remarque générale, que la tendance de chaque corps à se réunir avec celui de même nature rend pesant celui qui suit cette direction, fait appeler le bas le lieu vers lequel il se porte, et fait donner des noms contraires aux lieux et aux directions contraires.

Telles sont les causes auxquelles il faut attribuer ce genre d'impressions que nous recevons des corps. Quant aux impressions produites par le poli et le rude, tout homme avec la moindre observation peut en expliquer la cause; car l'une vient de la dureté jointe à la variété, et l'autre de l'uniformité unie à la densité.

Digitized by Google

Il nous reste encore à traiter la question la plus importante au sujet des impressions communes au corps entier, savoir : la cause qui rend agréables ou douloureuses celles dont nous avons parlé, et excite des sensations dans diverses parties de notre corps, qu'accompagnent à la fois le plaisir et la peine. Concevons donc les causes de toute impression sensible ou non sensible, en nous rappelant la division que nous avons établie précédemment au sujet de ce qui est facile et de ce qui est difficile à mouvoir ; car c'est de cette manière qu'il faut chercher ce que nous nous proposons de découvrir. En effet, lorsque le corps, naturellement mobile, reçoit une impression même légère, il la communique en cercle aux parties qui se la transmettent les unes aux autres, jusqu'à ce qu'elle arrive à l'intelligence et révèle la puissance de l'agent. Au contraire, le corps stable reçoit l'impression sans la transmettre circulairement ; il ne met point en mouvement les parties voisines, de manière que, ne se communiquant point les unes aux autres la première impression, elles laissent l'animal entier immobile, et l'impression n'est pas suivie de la sensation. C'est là ce qui arrive pour les cheveux, les os et les autres parties du corps qui sont composées principalement de terre. Mais ce que nous venons d'expliquer se rapporte surtout à la vue et à l'ouïe, parceque le feu et l'air exercent une très grande action sur ces deux sens. Voici comment il faut se rendre compte du plaisir et de la peine. Toute impression forte qui se fait en nous contre nature et par violence est douloureuse ; tandis que celle qui est forte, mais conforme à la nature, est agréable. Toute impression qui se fait doucement et peu à peu n'est pas sensible, et celle qui se fait d'une manière contraire produit un effet contraire. Toute impression qui se fait avec facilité peut causer une sensation très vive sans être mêlée ni de peine ni de plaisir, comme les impressions du feu visuel, qui, d'après notre explication précédente, devient pendant le jour un corps qui s'identifie avec nous.

Digitized by Google

En effet, ce feu peut recevoir des coupures, des brûlures et d'autres affections de ce genre sans qu'elles nous causent aucune douleur, ni aucun plaisir lorsqu'il reprend sa première forme; tandis qu'il nous procure les sensations les plus vives et les plus distinctes suivant les impressions qu'il reçoit et les objets auxquels il s'applique, parcequ'il se divise ou se réunit sans la moindre violence. Mais les corps qui sont composés de plus grandes parties et cèdent avec peine à l'agent, mais transmettent les mouvements à la masse entière, éprouvent du plaisir et de la peine : de la peine lorsqu'ils s'altèrent, et du plaisir lorsqu'ils retournent à leur état primitif. Tous les corps qui s'altèrent et se vident peu à peu, mais se remplissent tout à coup et avec abondance; qui sont insensibles à l'évacuation, mais sentent la réplétion, ne causent point de douleur à la partie mortelle de l'ame, et lui procurent les plaisirs les plus vifs. Cela devient manifeste pour les bonnes odeurs. Au contraire, ceux qui changent d'état subitement, et se rétablissent lentement et avec peine, produisent des sensations opposées aux précédentes : ce que montrent clairement les brûlures et les coupures du corps.

Nous avons expliqué d'une manière presque complète les impressions communes au corps entier et les noms donnés aux causes qui les produisent. Il faut maintenant essayer de faire connaître, si nous pouvons, les impressions particulières à certaines parties de notre corps, et les causes qui les font naître. Commençons donc par éclaircir, autant que possible, ce que nous avons omis plus haut en parlant des sucs, à savoir les impressions particulières à la langue. Il semble qu'elles résultent, comme la plupart des impressions, de certaines contractions et expansions, mais qu'en outre le rude et le poli y aient plus de part que dans les autres. En effet, lorsque des parties terreuses pénètrent dans les veines, qui s'étendent comme des signaux depuis la langue jusqu'au cœur, et que, en

Digitized by Google

rencontrant les chairs molles et humides, elles viennent à se liquéfier, elles contractent et dessèchent les veines; celles qui sont plus rudes ont une saveur âcre, et celles qui le sont moins sont âpres au goût. Celles qui sont détersives et lavent toute la surface de la langue, mais dans cette action dépassent la mesure et entament les chairs au point de les liquéfier, comme le nitre, celles-là sont toutes appelées amères; mais celles qui n'ont pas la vertu active du nitre et lavent modérément la langue, sont salées, et, dépouillées de cette amertume âpre, nous paraissent plus agréables. Celles qui prennent de la chaleur de la bouche et sont adoucies par elle; qui, en la recevant, brûlent à leur tour l'organe qui les a échauffées; qui, par leur légèreté, montent vers les organes sensitifs de la tête et divisent tout ce qu'elles rencontrent, ont reçu, à cause de toutes ces propriétés, le nom d'aigres. Mais lorsque ces mêmes parties sont amincies par la putréfaction, et que, pénétrant dans les veines étroites, elles rencontrent dans leur trajet des parties terreuses avec une juste proportion d'air, les mélangent en les faisant tourner les unes autour des autres, et dans ce mélange, les forcent à se rencontrer, à glisser les unes entre les autres de manière à former des cavités en s'étendant autour de celles qui pénètrent au milieu d'elles; alors le liquide, tantôt terreux, tantôt pur, se creusant et enveloppant l'air, il se forme des vases liquides remplis d'air, des eaux creuses et rondes, dont les unes, pures et transparentes, ont été appelées bulles, et dont les autres, terreuses, mais pleines d'agitations et de soulèvements, ont été nommées effervescence et fermentation : et la cause de toutes ces impressions a reçu le nom d'acide. Quant à l'impression contraire à celles que nous venons d'expliquer, elle naît d'une cause contraire : lorsque la composition des parties qui entrent dans les humeurs où elles se fondent est appropriée à l'état de la langue, lorsqu'elles enduisent et adoucissent les parties pleines d'aspérités, resserrent ou dilatent celles qui sont trop relâchées

Digitized by Google

ou trop condensées, et les rétablissent toutes dans leur état naturel ; elles présentent à tous les hommes un remède agréable et cher dans les affections violentes, et elles ont été appelées douces.

Voilà ce que nous avions à dire sur cette sorte de sensations. Quant à celles qui ont leur siége dans les narines, elles n'ont pas été distinguées en espèces : car toute odeur est une chose incomplète, et nul corps n'a les proportions convenables pour avoir une odeur. Les veines qui se rapportent aux odeurs sont trop étroites pour les parties de terre et d'eau, et trop larges pour celles de feu et d'air, de sorte que personne ne leur a trouvé de l'odeur ; mais lorsque les corps se mouillent, se putréfient, se fondent ou s'évaporent, ils produisent des odeurs. En effet, quand l'eau se change en air et quand l'air se change en eau, les odeurs se forment au milieu de ces transformations, et elles sont toutes de la fumée ou de la vapeur : de la vapeur, lorsque l'air se change en eau ; de la fumée, lorsque l'eau se change en air. De là vient que toutes les odeurs sont plus ténues que les parties de l'eau, et plus épaisses que celles de l'air. C'est ce que l'on vérifie lorsque quelqu'un s'obstrue le passage de la respiration et qu'un autre homme aspire avec force le souffle qui s'échappe ; alors aucune odeur ne passe à travers la chausse, et le souffle vient seul privé de toute odeur. Les variétés de ces odeurs forment deux genres sans nom, qui ne se décomposent pas en plusieurs espèces simples, mais qui, faciles à distinguer, ont reçu les noms d'*agréable* et de *désagréable*, l'un irritant avec violence toute la cavité qui s'étend en nous depuis le sommet de la tête jusqu'au nombril, l'autre adoucissant cette même partie et la rétablissant dans son état naturel d'une manière qui nous fait plaisir.

Nous trouvons en nous un troisième organe qui se rapporte à l'ouïe, et il faut expliquer les causes des impressions qu'il nous procure. Disons donc en général que le son est une impulsion transmise à travers les oreilles par

Digitized by Google

l'air, le cerveau et le sang, jusqu'à l'ame, et que le mouvement produit par cette impulsion, qui commence à la tête et se termine à la région du foie, constitue l'ouïe. Quand ce mouvement est rapide, le son est aigu ; quand il est plus lent, le son est plus grave ; si le mouvement est uniforme, le son est égal et doux, et, dans le cas contraire, il est rude ; si le mouvement est fort, le son l'est de même, et le mouvement contraire le rend faible. Quant aux accords des sons, nous serons forcés d'en parler dans la suite de ce discours.

Il nous reste encore à étudier un quatrième genre d'impressions sensibles, et il faut le diviser, parcequ'il comprend un grand nombre de variétés que nous avons désignées par le nom général de couleurs, flamme que nous envoient les corps, et dont les parties sont en proportion avec celles de la flamme visuelle pour produire la sensation. Nous avons parlé précédemment du feu visuel en expliquant les causes de sa formation. Il est donc naturel et convenable de traiter maintenant des couleurs et d'exposer sur ce sujet ce qu'il y a de vraisemblable. Parmi les parties qui se séparent des autres parties d'un corps et rencontrent le feu visuel, les unes sont plus petites, les autres plus grandes que celles de ce feu, et il y en a qui leur sont égales. Les parties égales ne causent point de sensation, et on les appelle transparentes. Celles qui sont plus grandes ou plus petites resserrent ou dilatent le feu visuel, et produisent sur lui des effets semblables à ceux que les corps chauds ou froids produisent sur la chair, les corps âpres ou échauffants que nous avons nommés aigres, produisent sur la langue ; et le blanc et le noir résultent des mêmes impressions que causent ces corps, mais dans un autre organe, et c'est pour cela qu'elles nous paraissent différentes. Voici donc comment il faut les nommer : ce qui dilate le feu visuel est blanc, et ce qui le contracte est noir. Mais, lorsqu'un feu d'une autre espèce, dans son mouvement plus vif, rencontre et divise le feu visuel jus-

Digitized by Google

qu'aux yeux, écarte avec violence et dissout leurs ouvertures, en fait couler avec abondance le feu et l'eau, que nous appelons larmes ; lorsque cet agent est lui-même du feu et vient dans une direction opposée ; que le feu intérieur jaillit des yeux comme un éclair, et que le feu extérieur y entre et s'éteint dans leur humeur, et que, dans ce mélange, il se forme des couleurs de toute espèce, nous donnons à cette impression le nom d'éclat, et ce qui le produit, nous le nommons luisant et brillant. Il y a une autre espèce de feu qui tient le milieu entre celles-ci, qui pénètre dans l'humeur des yeux et s'y mêle, mais sans briller ; et cette splendeur du feu, tempérée par l'humidité, d'une couleur de sang, nous l'appelons rouge. Le fauve résulte du mélange du brillant avec le rouge et le blanc. Mais quelle est la proportion de ce mélange ? C'est ce qu'il ne serait pas sage de dire, quand même on le saurait, puisqu'on ne serait pas capable de l'expliquer comme il faut par des raisons nécessaires ou vraisemblables. Le rouge, mêlé au noir et au blanc, produit le pourpre ; et la couleur sombre résulte des couleurs précédentes mélangées et brûlées encore davantage, lorsqu'on y ajoute du noir. Le roux est produit par le mélange du fauve et du brun, et le brun par celui du blanc et du noir, et le jaune par celui du blanc et du fauve. Lorsque le blanc s'unit au brillant et tombe dans le noir-foncé, il forme l'azur ; tandis que l'azur mêlé au blanc produit le glauque, et que le roux mêlé au noir engendre le vert-clair. Quant aux autres couleurs, il n'est pas difficile de voir, d'après ces exemples, par quels mélanges on peut les obtenir en se tenant à la vraisemblance. Mais, si l'on voulait vérifier ces mêmes mélanges par l'expérience, on montrerait par là que l'on ignore la différence de la nature humaine et de la nature divine, en ce que Dieu est capable, par sa science et sa puissance, de réunir plusieurs choses en une et de décomposer une chose en plusieurs, tandis qu'aucun homme n'est en état de faire ni l'un ni l'autre et ne le sera jamais.

Digitized by Google

Telle était alors la nature de toutes ces choses soumises à l'empire de la nécessité, et l'auteur du plus beau et du meilleur des ouvrages les tirait du sein de celles qui étaient sujettes à la naissance lorsqu'il formait le dieu parfait, qui se suffit à lui-même, en employant, il est vrai, ces corps comme des causes auxiliaires, mais en mettant le bien dans tout ce qu'il produisait. C'est pourquoi il faut admettre deux espèces de causes, l'une nécessaire, l'autre divine; et il faut chercher en toutes choses la cause divine pour jouir d'une vie heureuse, autant que le comporte notre nature, sans négliger la cause nécessaire, en vue de ce qui est divin, en songeant que sans le réel il n'est pas possible de concevoir le divin, l'objet de nos efforts, ni de le connaître ni de le posséder d'une manière quelconque.

Présentement donc que ces deux genres de causes sont à notre disposition et peuvent nous servir de matériaux comme à des ouvriers, il faut en composer le tissu du reste de notre discours. Reprenons donc en peu de mots ce que nous avons dit au commencement; revenons promptement au point d'où nous sommes partis pour arriver jusqu'ici, et tâchons de couronner notre exposition par une fin digne de ce qui précède. Ainsi que nous l'avons dit en commençant, ces choses n'étaient pas ordonnées, et c'est Dieu qui mit de l'ordre dans chacune d'elles et dans toutes ensemble, en leur donnant de la mesure et de la proportion autant que cela était possible : car, dans le principe, les rapports harmonieux ne régnaient que par hasard, et il n'y avait aucune chose qui méritât de porter le nom qu'elle a aujourd'hui, comme celui de feu, d'eau, ou de tout autre élément; mais Dieu commença par former tous ces corps, et en composa ensuite l'univers, animal qui renferme tous les animaux, tant mortels qu'immortels. Il est lui-même l'auteur des animaux divins, mais il chargea ses propres enfants de présider à la naissance des animaux mortels. Ceux-ci, à son exemple, après avoir reçu de ses mains le principe impérissable de l'ame, fabriquèrent pour

Digitized by Google

lui un corps mortel et lui donnèrent pour char le corps tout entier, où ils établirent une autre espèce d'ame périssable, sujette à des affections violentes et fatales : d'abord au plaisir, le plus grand appât du mal ; ensuite à la douleur, l'ennemie du bien ; puis à l'audace et à la crainte, conseillers imprudents ; à la colère, difficile à fléchir ; à l'espérance, facile à séduire par des impressions aveugles et par l'amour, hardi à tout entreprendre. Après avoir soumis ces passions aux lois de la nécessité, ils constituèrent la race mortelle ; mais, craignant qu'elles ne souillassent l'ame divine, ce qui n'était pas absolument nécessaire, ils établirent la demeure de l'ame mortelle dans une autre partie du corps, et pour cela ils construisirent un isthme et une barrière entre la tête et la poitrine, en mettant le cou entre elles, afin qu'elles fussent séparées. Dans la poitrine et dans ce qu'on appelle le thorax, ils attachèrent l'ame mortelle, et comme il y avait en elle deux parties, l'une meilleure, l'autre pire, ils partagèrent en deux la cavité du thorax, comme on sépare l'appartement des femmes de celui des hommes, en plaçant au milieu le diaphragme comme une cloison. Ainsi la partie de l'ame qui participe au courage et à la colère, qui aime les querelles, ils la placèrent plus près de la tête, entre le diaphragme et le cou, afin que, docile à la voix de la raison et de concert avec elle, elle contînt par la force les passions sensuelles lorsqu'elles ne voudraient pas se soumettre de plein gré aux ordres que la raison leur envoie de sa citadelle. Quant au cœur, le nœud des veines et la source du sang qui circule avec rapidité dans tous les membres, ils le postèrent dans un lieu d'observation comme une sentinelle ; afin que, la colère ardente venant à bouillonner, et la raison avertissant le cœur qu'il se commet une action injuste, soit à l'extérieur, soit à l'intérieur, de la part des passions sensuelles, aussitôt toutes les parties sensibles du corps, recevant par tous les canaux étroits les avis et les menaces, s'y montrassent dociles en les suivant exactement, et en

Digitized by Google

laissant régner partout la meilleure partie de nous-mêmes. Dans la crainte des dangers et dans l'excitation de la colère, comme ils prévoyaient que le feu devait soulever le cœur irrité, ils lui ménagèrent un secours en y entant le poumon, organe mou et vide de sang, et percé à l'intérieur de trous comme une éponge, afin que, recevant l'air et la boisson, il pût rafraîchir le cœur, le faire respirer et le soulager au milieu des ardeurs qui le brûlent. C'est pourquoi ils dirigèrent les conduits de la trachée-artère vers le poumon, et le placèrent auprès du cœur comme un corps mou opposé à ses battements, afin que, la colère venant à s'y allumer, il bondît contre ce corps sans résistance et s'y rafraîchît, de manière qu'il pût avec moins de peine, au milieu de la colère, obéir à la voix de la raison. Quant à l'ame qui désire les aliments, les breuvages et les choses dont la nature corporelle lui fait sentir le besoin, ils la logèrent dans l'intervalle compris entre le diaphragme et le nombril, en établissant dans tout cet espace une espèce de râtelier où le corps pût trouver sa nourriture ; et ils y attachèrent cette partie de l'ame comme une bête sauvage qu'il est nécessaire de nourrir pour empêcher la race mortelle de périr. Voulant donc qu'elle pût toujours se nourrir à son râtelier, mais qu'elle fût le plus éloignée possible du siége du gouvernement et y causât le moins qu'il se pouvait de bruit et de trouble, pour laisser l'ame supérieure délibérer en paix sur les intérêts communs de tous les membres, ils lui assignèrent cette place et ce rang ; mais sachant qu'elle ne devait pas comprendre la raison, et que, si elle devait éprouver des sensations, il n'était pas dans sa nature de s'occuper de leurs causes, mais qu'elle se laisserait surtout séduire par les fantômes et les images de la nuit et du jour, les dieux, pour remédier à ce mal, formèrent le foie et le placèrent dans la demeure de l'ame sensuelle ; ils le firent dense, lisse, brillant, plein de douceur et d'amertume, afin que les pensées émanées de l'intelligence puissent s'y réfléchir comme dans un mi-

Digitized by Google

roir qui reçoit les empreintes et en présente les images, et puissent effrayer l'ame sensuelle, lorsque d'une part la puissance intellectuelle, terrible et menaçante, à l'aide d'une partie de cette amertume qu'elle introduit furtivement et d'une manière rapide dans le foie entier, y fait paraître des couleurs bilieuses, le contracte, le couvre de rides et d'aspérités, détournant le lobe de sa position droite et le comprimant, obstruant et fermant les réservoirs et les portes, et causant ainsi de la douleur et du dégoût; lorsque, d'une autre part, une inspiration douce, partie de l'intelligence, trace dans le foie des images contraires, et que, apaisant son amertume et l'engageant à ne pas agiter ni toucher la nature opposée à la sienne, se servant de la douceur, qui lui est naturelle, et rendant à toutes ces parties leur position droite, leur poli et leur liberté, elle répand la joie et la sérénité dans l'ame qui habite auprès du foie, lui donne pendant la nuit une direction raisonnable, et dans les songes l'usage de la divination, puisqu'elle ne saurait participer ni à la raison ni à la sagesse. En effet, les dieux qui nous ont formés, se rappelant l'ordre que leur père leur avait donné de rendre la race mortelle aussi parfaite qu'il était possible, corrigèrent la partie inférieure de nous-mêmes en lui accordant la divination, afin qu'elle participât en quelque manière à la vérité. Une preuve assez forte que Dieu a suppléé à l'absence de l'esprit par la divination, c'est qu'aucun homme jouissant de l'usage de la raison ne prévoit l'avenir d'une manière certaine et inspirée, à moins que ses facultés intellectuelles n'aient été enchaînées par le sommeil ou égarées par la maladie ou l'enthousiasme. Mais il appartient à un homme sain d'esprit de revenir, lorsqu'il en garde le souvenir, sur les paroles prophétiques et inspirées, sur les visions qu'il a eues pendant le sommeil ou la veille, de les examiner toutes à l'aide de la réflexion pour voir comment et à qui elles annoncent un bonheur ou un malheur dans le présent, le passé ou l'avenir. Quant à celui qui a éprouvé

Digitized by Google

ce délire et demeure encore dans le même état, il ne lui convient pas de juger ses paroles et ses visions; mais il y a long-temps qu'on dit avec raison que c'est le propre de l'homme sage de faire ce qui est à soi, de le connaître ainsi que soi-même. C'est pour cela que la loi a établi les prophètes, juges des prédictions dictées par l'inspiration; on les appelle quelquefois devins, parcequ'on ignore qu'ils ne font qu'interpréter les paroles et les visions obscures, sans être eux-mêmes des devins, et qu'on les nommerait très justement les interprètes de ceux qui prédisent.

Ainsi c'est pour servir à la divination que le foie a reçu la nature et la place que nous lui avons assignées. Tant que l'animal est vivant, cet organe présente des signes plus clairs; mais, lorsque l'animal est privé de vie, il devient aveugle et n'offre plus que des signes trop incertains pour qu'on y trouve quelque indication claire. Le viscère voisin a été formé et placé à la gauche pour conserver l'éclat et la pureté du foie, comme une éponge destinée et toujours prête à nettoyer un miroir. Aussi, lorsque les maladies du corps ont sali le foie, le tissu spongieux de la rate enlève toutes les ordures en les recevant dans sa substance poreuse et vide de sang; et, lorsqu'elle en est remplie, elle s'enfle et prend une fausse apparence de grosseur, et, lorsque le corps a été purgé, elle s'affaisse et revient à sa grandeur primitive.

Voilà ce que nous avions à dire sur l'ame: nous avons vu qu'elle a deux parties, l'une mortelle, l'autre divine, et comment, dans quels organes, pour quelles raisons elles ont été placées séparément. Que ce soit la vérité, c'est ce que nous ne pourrions affirmer qu'avec l'approbation divine; mais que nous ayons donné une explication vraisemblable, c'est ce qu'il ne faut pas craindre de soutenir en y réfléchissant encore davantage, et nous le soutenons en effet. Nous allons traiter les questions suivantes d'après la même méthode. Il nous restait à parler de la formation des autres parties du corps. Voici d'après

Digitized by Google

quel principe il semble qu'elles aient été organisées.

Les auteurs de notre race prévoyaient qu'il y aurait en nous une grande intempérance pour le boire et le manger, et que la gourmandise nous ferait passer les bornes de la modération et de la nécessité. Aussi, pour empêcher que les maladies ne détruisissent promptement l'espèce mortelle et ne la fissent périr avant son entier développement, dans cette prévision ils disposèrent le réceptacle qu'on appelle le bas-ventre pour recevoir le superflu des aliments et des breuvages, et donnèrent à l'intestin beaucoup de circonvolutions ; de peur que, la nourriture le traversant promptement, le corps n'éprouvât promptement le besoin de la renouveler, et qu'en rendant toute notre espèce gourmande et insatiable elle ne la rendît étrangère aux muses et à la philosophie, et ne la fît désobéir à la partie la plus divine de nous-mêmes.

Quant aux os, aux chairs et à toutes les parties semblables, voici quelle fut leur origine. Elles ont toutes pour principe la production de la moelle ; car les liens de la vie en attachant l'ame au corps ont enchaîné et affermi l'espèce mortelle dans la moelle ; mais celle-ci est formée d'autres éléments. En effet, tous les triangles primitifs réguliers, polis et les plus propres à former exactement le feu, l'eau, l'air et la terre, Dieu les sépara des genres auxquels ils appartenaient, et les combinant les uns avec les autres dans de justes proportions, il prépara ainsi la semence universelle de l'espèce mortelle et en composa la moelle ; puis il sema dans cette substance toutes les espèces d'ames, les y attacha, et autant elle devait avoir de formes et d'espèces différentes, autant il en établit dans la moelle en la divisant pour la première fois. La partie de la moelle qui devait, comme une terre, recevoir la semence divine, reçut une forme entièrement ronde et le nom d'encéphale, parcequ'il devait être contenu dans le vase appelé *céphalé* (tête) lorsque l'animal serait achevé. Quant au reste, qui devait renfermer la partie mortelle de

Digitized by Google

l'ame, Dieu le divisa en formes rondes et allongées en lui laissant le nom général de moelle ; et s'en servant comme d'ancres pour y attacher les liens de l'ame entière, il construisit tout le corps autour de cette moelle, après l'avoir d'abord revêtue d'une couverture osseuse. Voici comment il forma les os. Après avoir criblé de la terre pure et molle, il la pétrit en l'arrosant de moelle ; ensuite il mit ce mélange dans le feu, puis il le plongea dans l'eau et renouvela cette opération ; après avoir fait ainsi passer plusieurs fois ce mélange de l'un à l'autre élément, il le mit à l'abri de toute dissolution de la part de l'un et de l'autre. Il s'en servit d'abord pour construire autour de l'encéphale un globe osseux auquel il laissa une étroite ouverture. Il composa ensuite, autour de la moelle cervicale et épinière, des vertèbres qu'il plaça les unes sous les autres comme des pivots qui partent de la tête et s'étendent dans la cavité entière. C'est ainsi qu'il protégea toute la semence en l'enveloppant d'une substance pierreuse ; et il lui donna des articulations, en se servant pour cela de la nature de l'autre[1] et en la plaçant au milieu des vertèbres afin qu'elles se prêtassent aux mouvements et aux inflexions. Mais en songeant que la substance osseuse était d'une nature trop sèche et trop peu flexible, que, exposée tantôt à s'échauffer, tantôt à se refroidir, elle serait sujette à se carier et à détruire la semence qu'elle contenait, il forma les nerfs et la chair : les nerfs, pour qu'ils liassent tous les membres, et que, exerçant leur tension ou leur relâchement autour

1 Il ne faut pas croire que Platon ait voulu parler ici de la synovie, qui facilite le mouvement des os, mais ne le produit pas ni ne le rend possible. La nature de l'*autre* est le principe de l'espace et du temps, et, par conséquent du mouvement, qui est leur unité. L'espace participe à la nature de l'autre, parceque tous ses points sont hors les uns des autres ; le temps y participe encore davantage, puisque tous ses instants se succèdent sans cesse, et le mouvement représente parfaitement la nature de l'autre. Ainsi les vertèbres, quoiqu'elles soient composées d'une substance dure et rigide, se meuvent pourtant, puisqu'elles participent aussi à la nature de l'autre.

Digitized by Google

des articulations, ils fournissent au corps le moyen de se courber ou de s'étendre[1]; la chair, pour préserver de la chaleur et garantir du froid; pour être dans les chutes comme une laine foulée, puisqu'elle cède mollement et sans peine aux corps qu'elle rencontre et qu'elle renferme une humeur chaude, qui, pendant l'été, se transforme en sueur et transpire au dehors et répand une fraîcheur convenable dans tout le corps; qui, pendant l'hiver, par sa chaleur propre, sert à repousser le froid extérieur et environnant. Dans cette pensée, l'auteur de notre race mêla dans de justes proportions de l'eau, du feu et de la terre; puis il ajouta à ce mélange un levain composé d'acide et de sel, et forma ainsi la chair molle et pleine de suc : pour les nerfs, il combina les os et la chair, mais sans y ajouter du levain, et composa de cette sorte une substance d'une nature intermédiaire et d'une couleur fauve, de manière que les nerfs sont plus résistants et plus visqueux que les chairs, et plus mous et plus humides que les os. Dieu se servit des nerfs et de la chair pour entourer les os et la moelle; il lia les os les uns aux autres par le moyen des nerfs, et cacha toutes ces parties en les recouvrant de chairs. Il en mit peu sur les os qui étaient les plus animés, mais il étendit la chair en couches nombreuses et épaisses sur ceux qui renfermaient le moins d'ame. Dans les jointures des os, où la raison démontrait qu'il ne fallait pas beaucoup de chair, il fit qu'il s'en produisît peu, de peur qu'elle ne gênât la flexion des membres, ne rendît le corps pesant par la difficulté de se mouvoir, et qu'une grande quantité de chair, venant à s'entasser en masse compacte, ne diminuât la sensibilité par sa nature solide, n'engourdît la mémoire et n'émoussât

1 Ce que Platon appelle nerfs, ce sont les tendons, cordes fibreuses et longues, qui reçoivent l'insertion des fibres charnues; tandis que ce que nous appelons nerfs, ce sont des cordons blanchâtres, mous et pulpeux, qui servent d'organes à la sensibilité et concourent à toutes les fonctions vitales.

Digitized by Google

toutes les facultés intellectuelles. C'est pourquoi les cuisses, les jambes, les hanches, le bras, l'avant-bras, les os non articulés et tous ceux qui, renfermant peu d'ame dans leur moelle, sont vides de pensée, furent par lui recouverts abondamment de chairs; mais ceux qui sont pourvus de pensée en reçurent moins, excepté dans le cas où la chair elle-même est devenue un organe de la sensation : comme la langue, par exemple. Mais, en général, c'est le principe précédent qui a été suivi : car l'animal qui se forme et se développe d'après des lois nécessaires ne peut jamais réunir l'épaisseur des chairs à la grosseur des os et avoir en même temps une vive sensibilité. En effet, toutes ces choses seraient entrées principalement dans la composition de la tête si elles avaient pu se trouver ensemble; et l'espèce humaine, ayant le corps surmonté d'un tête charnue, nerveuse et forte, aurait joui d'une vie deux ou plusieurs fois plus longue que celle d'à présent, affligée de moins de maladies ou de douleurs. Mais ceux qui ont présidé à notre formation, délibérant s'ils donneraient à notre espèce une vie plus longue mais pire ou une vie plus courte mais meilleure, jugèrent une vie plus courte mais plus parfaite préférable en tout point à une vie plus longue mais inférieure à l'autre; de manière qu'ils formèrent la tête d'un os mince, sans la recouvrir de chairs et de nerfs, attendu qu'elle ne devait point avoir de flexion. C'est par tous ces motifs que la tête est le mieux disposée pour sentir et penser, mais elle est dans tous les hommes beaucoup plus faible que les autres membres. C'est par cette raison et de cette manière que Dieu, rangeant les nerfs au bas de la tête autour du cou, les lia avec ordre les uns aux autres, et y attacha les mâchoires inférieures au-dessous de la face; il dispersa les autres nerfs dans tous les membres et s'en servit pour unir les articulations. Quant à la puissance que les divins ordonnateurs ont mise dans notre bouche, nos dents, notre langue et nos lèvres, ils l'ont disposée en vue de la néces-

Digitized by Google

sité et en vue du bien, ménageant une entrée pour ce qui est nécessaire et une sortie pour ce qui est bon : car tout ce qui entre dans la bouche pour nourrir le corps est nécessaire, tandis que le courant de paroles qui en sort pour le service de la pensée est le plus beau et le meilleur de tous les courants. Cependant il n'était pas possible de laisser l'enveloppe osseuse de la tête exposée toute nue aux rigueurs du chaud et du froid dans les différentes saisons, et, d'un autre côté, la recouvrir d'une masse de chair c'eût été la rendre stupide et inhabile à sentir. Or, comme la substance charnue ne se desséchait pas, l'écorce qui s'était formée à sa surface s'en détachait : c'est ce que nous appelons maintenant la peau; et comme l'humidité qui régnait autour de l'encéphale faisait croître cette peau et lui donnait de la consistance, la tête s'en trouva enveloppée. Mais cette humidité perçant à travers les sutures humecta la peau et la réunit sur le sommet de la tête en forme de nœud. Il y eut plusieurs variétés de sutures que produisirent la nature des révolutions de l'ame et celle de la nourriture, en plus grand nombre lorsque ces deux puissances se combattaient davantage, et en moindre quantité lorsque la lutte était moins vive. Dieu, à l'aide du feu, piqua circulairement toute cette peau, et, l'humeur dont nous avons parlé s'élevant à travers ces trous, les parties pures de l'humidité et de la chaleur s'échappèrent par ces ouvertures; tandis que celles dont la peau était formée, emportées par leur propre mouvement, s'étendirent au loin en sortant de la tête avec une ténuité égale à celle des trous; mais à cause de leur lenteur repoussées par l'air extérieur, elles rentraient sous la peau, se repliaient et y prenaient racine : c'est de cette manière que les cheveux naquirent dans la peau, de même nature que celle-ci et semblables à des courroies, mais plus durs et plus compactes à cause de la condensation que faisait éprouver le froid de l'air à chaque cheveu qui, en se séparant de la peau, se refroidissait et se condensait. C'est ainsi que ce-

Digitized by Google

lui qui nous a formés a rendu notre tête chevelue en faisant usage des moyens que nous avons exposés, et en pensant qu'il fallait au lieu de chair, pour protéger l'encéphale, une couverture légère et propre, pendant l'été et l'hiver, à lui fournir de l'ombre et un abri, sans apporter aucun obstacle à la vivacité des sensations. Dans la combinaison des nerfs avec la peau et les os qui se rapporte aux doigts, ce qui est mélangé de ces trois choses, et a été desséché, est devenu une peau dure, formée, il est vrai, à l'aide de ces causes secondaires, mais faite par la première des causes, la prévoyance de ce qui devait arriver. Car ceux qui nous organisaient savaient que des hommes donneraient naissance à des femmes et à d'autres animaux; ils prévoyaient que beaucoup de bêtes auraient besoin d'ongles pour divers usages, et c'est pourquoi, dès la naissance des hommes, ils s'occupèrent de la formation des ongles. Voilà par quelles causes et par quels motifs ils produisirent la peau, les cheveux et les ongles à la surface des membres.

Lorsque tous les organes et tous les membres de l'animal mortel furent réunis, comme la nécessité voulait qu'il vécût dans le feu et dans l'air, et qu'il était à craindre que ces éléments ne le fissent périr en le consumant et en le dissolvant, les dieux lui préparent une ressource. Ils produisent une nature analogue à la nature humaine, mais ils lui donnent d'autres formes et d'autres sens, de manière à en faire un animal différent. Ce sont les arbres, les plantes et les semences que la culture a adoucies et améliorées, et qui sont devenues pour nous des espèces domestiques, puisqu'il n'y avait d'abord que des espèces sauvages, plus anciennes que les premières. En effet, tout être qui participe à la vie peut être appelé justement animal. Or l'animal, dont nous parlons maintenant, a pour principe la troisième espèce d'ame, que nous avons dit être située entre le diaphragme et le nombril, et qui n'a ni opinion, ni raisonnement, ni intelligence, mais des sensa-

Digitized by Google

tions agréables ou douloureuses avec des desirs. Cet être ne cesse de recevoir des impressions; mais, replié sur lui-même, il tourne sur lui-même, il repousse tout mouvement étranger et ne suit que le sien propre : aussi, aveugle sur sa nature, il ne peut réfléchir sur ses propres impressions; à la vérité il vit et ne diffère pas d'un animal, mais il est fixe et enraciné dans le sol parcequ'il n'a pas la faculté de se mouvoir lui-même.

Lorsque les dieux, dont la nature est supérieure à la nôtre, eurent produit toutes ces espèces pour nous servir de nourriture, ils établirent des canaux dans notre corps, ainsi qu'on fait dans les jardins, pour l'arroser comme par le cours d'un ruisseau. D'abord ils pratiquèrent des conduits cachés sous la peau et la chair réunies ensemble, les deux veines dorsales [1], qui forment un couple, pour répondre à la division de nôtre corps en droite et en gauche. Ils les dirigèrent le long de l'épine, et comprirent entre elles la moelle génitale, afin que celle-ci en reçût la plus grande vigueur possible, et que l'arrosement, devenant plus facile, attendu qu'il se fait de haut en bas, répandît dans les autres parties le liquide d'une manière uniforme. Ensuite ils divisèrent les deux veines vers la tête, et envoyèrent leurs ramifications dans des sens opposés de manière à les croiser, inclinant celles de la droite vers la gauche du corps et celles de la gauche vers la droite, afin qu'elles servissent avec la peau à lier la tête au reste du corps, puisqu'elle n'était pas complétement enveloppée de nerfs jusqu'au sommet, et afin que les impressions des sens fussent transmises des deux côtés dans tout le corps. Puis ils préparèrent le transport du liquide de la manière suivante, que nous comprendrons mieux si nous nous accordons sur ce principe : que tout ce qui est composé de

1 Ce que Platon appelle les deux veines dorsales, ce sont l'aorte et la veine cave, dont l'une porte le sang artériel du cœur vers les extrémités du corps, et dont l'autre ramène le sang veineux des extrémités au cœur.

Digitized by Google

parties plus petites contient ce qui a des parties plus grandes, tandis que ce qui est formé de parties plus grandes ne peut retenir ce qui a des parties plus petites, et que le feu, le plus subtil de tous les corps, passe à travers l'eau, la terre, l'air et tous les corps composés de ces éléments sans qu'aucun puisse le retenir. Il faut penser que la même chose a lieu dans notre ventre, qu'il retient les aliments et les breuvages qui y sont descendus, mais que l'air et le feu, plus déliés que ses propres éléments, n'y peuvent être retenus. Aussi Dieu se servit-il d'eux pour conduire le liquide du ventre dans les veines, en composant un tissu d'air et de feu semblable à une nasse, ayant à son entrée deux paniers, dont l'un se divise encore en deux autres[1]; et, à partir de ces paniers intérieurs, il étendit une sorte de joncs rangés en cercle jusqu'aux extrémités du tissu extérieur. Il composa de feu toutes les parties intérieures de la nasse, et d'air les paniers intérieurs avec leurs cavités. Il prit ensuite cette nasse et la disposa ainsi dans l'animal qu'il avait formé. Il fit aboutir un des paniers intérieurs à la bouche, et, comme il était double, il fit descendre l'un par les artères dans le poumon, et l'autre dans le ventre parallèlement aux artères. Puis, divisant le second panier en deux parties, il le conduisit par les canaux du nez en le faisant communiquer avec le premier, de manière que, si celui qui passait par la bouche venait à ne plus agir, tous ses vaisseaux pussent être remplis par l'autre. Quant au reste de la nasse, il le plaça dans les cavités de notre corps, et il fit en sorte que tout le feu contenu dans la nasse tantôt coulât doucement dans les paniers intérieurs, attendu qu'ils sont composés d'air; que tantôt l'air des paniers refluât vers lui. Il fit encore que le tissu de la nasse pût entrer et sortir, en passant à tra-

1 L'un de ces paniers est l'œsophage; l'autre est composé du larynx, de la trachée-artère et des bronches. Platon appelle ce dernier système artères. Les joncs ne sont autre chose que les vaisseaux sanguins, appelés aussi rayons de feu.

Digitized by Google

vers le corps qui a peu de densité; que les rayons du feu intérieur entrelacés au milieu de l'air suivissent son double mouvement, et que cet effet ne cessât de se produire tant que subsisterait l'animal mortel. Nous disons que celui qui a inventé les noms a appelé ce phénomène aspiration et expiration; et c'est par tout ce travail et toutes ces impressions que notre corps est arrosé et rafraîchi et qu'il peut se nourrir et vivre. En effet, lorsque l'air est inspiré et expiré, le feu intérieur s'y mêle et le suit, et, ne cessant de s'élever, pénètre dans le ventre, s'empare des aliments et des breuvages, les dissout, les divise en petites parties, les entraîne par les conduits qu'il traverse, et, les puisant comme à une source pour les verser dans les canaux des veines, il alimente les ruisseaux des veines, qui traversent le corps comme un vallon.

Mais examinons de nouveau le phénomène de la respiration, et voyons par quelles causes il s'est établi tel qu'il existe aujourd'hui. Les voici. Comme il n'y a point de vide où un corps en mouvement puisse pénétrer, et que l'air est expiré par nous, tout le monde comprend qu'il n'entre pas dans le vide, mais qu'il pousse et déplace l'air voisin. Ainsi repoussé, celui-ci chasse l'air, qui l'avoisine toujours, et, par cette pression nécessaire, tout l'air chassé circulairement rentre dans le lieu d'où le souffle s'est échappé, le remplit et suit le souffle; et tout cela se fait en même temps, comme le mouvement d'une roue, parcequ'il n'y a point de vide. C'est pourquoi la poitrine et le poumon, après avoir exhalé l'air qu'ils contenaient, sont remplis de nouveau par l'air qui environne le corps, et qui, poussé circulairement, pénètre par les pores de la chair; et c'est cet air, qui revient à son tour et s'échappe à travers le corps, qui produit l'aspiration, en poussant l'air qu'il rencontre dans les conduits de la bouche et des narines. Voici le principe de tous ces phénomènes. Tout animal renferme une très grande chaleur dans son sang et dans ses veines, comme s'il avait en dedans de lui une source

Digitized by Google

de feu : c'est ce que nous comparions au tissu d'une nasse en disant que l'intérieur, dans toute son étendue, est composé de rayons de feu entrelacés, et que les parties extérieures sont formées d'air. Il faut encore admettre que la chaleur, par sa nature, se porte au dehors dans le lieu qui lui est propre et vers ce qui lui ressemble. Or, comme il y a deux issues, l'une à travers le corps, l'autre par la bouche et les narines, lorsque l'air chaud se précipite par une des issues il pousse l'air environnant vers l'autre; cet air ainsi poussé rencontre le feu et s'échauffe, tandis que celui qui sort se refroidit. La chaleur changeant de place et l'air situé à l'une des issues devenant plus chaud, l'air le plus chaud se dirige de ce côté, parcequ'il cherche ce qui est de même nature, et refoule l'air placé à l'autre issue : ainsi, rendant toujours l'impulsion qu'il reçoit, cet air ballotté çà et là s'agite dans un cercle perpétuel, et, par sa double action, produit l'aspiration et l'expiration [1].

C'est d'après le même principe qu'il faut rechercher la cause des ventouses dont on se sert en médecine, celle de la déglutition, celle du jet des corps, soit qu'ils s'élèvent, soit qu'ils se meuvent sur la terre, et celle des sons rapides ou lents, qui paraissent aigus ou graves, et tantôt forment des dissonances parceque leurs mouvements sont dissemblables, tantôt produisent des consonnances parceque leurs mouvements sont semblables. En effet, lorsque les mouvements des sons rapides, qui arrivent les premiers, commencent déja à diminuer et à ressembler à ceux des sons

1 Voici l'explication de ce long et difficile passage sur la respiration. Lorsque l'air entre d'abord dans les paniers intérieurs et descend dans la cavité de la poitrine, il s'échauffe et suit l'air échauffé, qui sort par la bouche et les narines. Alors l'impulsion circulaire fait entrer, à travers le corps, l'air froid qui l'environne, et celui-ci s'échauffe à son tour tandis que l'air chaud se refroidit. Ensuite cet air échauffé, en second lieu, prend un cours inverse, sort par les pores de la chair, et force l'air froid à entrer par la bouche. Ainsi, tantôt c'est l'air chaud, s'exhalant par la bouche et le nez, qui pousse et fait entrer l'air froid; tantôt c'est l'air chaud, passant à travers le corps, qui produit cet effet.

Digitized by Google

plus lents, ceux-ci arrivent, les atteignent et continuent leurs mouvements : mais, tout en les atteignant, ils ne les troublent pas, parcequ'ils n'ajoutent pas une impulsion différente; seulement ils adaptent le commencement d'un mouvement plus lent à la fin semblable d'un mouvement plus rapide, et de la combinaison d'un son aigu et d'un son grave ils forment une impression unique, qui cause du plaisir aux insensés, mais produit une joie véritable dans l'ame des sages, parcequ'il se fait une imitation de l'harmonie divine dans les révolutions mortelles. Quant au cours des eaux, à la chute de la foudre, à l'attraction si admirée de l'ambre et de la pierre héracléenne, il n'y a dans tous ces phénomènes aucune force attractive; mais comme il n'y a point de vide et que ces corps se poussent circulairement les uns vers les autres, qu'ils se dilatent et se resserrent, et, après avoir changé de place, reprennent celle qu'ils occupaient, on trouvera, en dirigeant bien ses recherches, que ces propriétés, qui se combinent entre elles, expliquent tous ces effets merveilleux.

C'est aussi de cette manière, et par ces causes, comme il a été montré précédemment, que s'opère la respiration qui nous a entraînés dans cette digression. Le feu qui divise les aliments et s'élève dans l'intérieur en suivant le souffle de la respiration, remplit les veines en sortant du ventre, où il puise les aliments dissous pour les répandre dans le corps entier de chaque animal, et y former ces courants de nourriture qui l'arrosent. Mais ces substances qui viennent d'être dissoutes et proviennent de substances de même nature, telles que les fruits et les herbes, que Dieu a produits pour nous nourrir, présentent toute sorte de couleurs dans leur mélange; cependant c'est la couleur rouge qui prédomine, parcequ'elle provient de la division qu'opère le feu et de l'empreinte qu'il laisse dans l'humeur. De là vient que la couleur du liquide qui coule dans notre corps nous offre l'aspect que nous avons décrit. C'est ce courant que nous appelons le sang; c'est lui qui nourrit

Digitized by Google

les chairs et les autres parties du corps, et qui, en les arrosant, remplit les vides qui s'y sont formés. Le mode de réplétion et de déperdition est le même que celui du mouvement de toutes choses dans l'univers, d'après lequel le semblable se porte vers son semblable. En effet, les corps environnants ne cessent de nous dissoudre et d'envoyer les parties qu'ils nous enlèvent vers les substances de même nature: et, à leur tour, les matières sanguines, divisées et renfermées dans le corps de chaque animal comme dans un monde, sont forcées d'imiter le mouvement de l'univers: aussi chaque partie se porte vers celle de même nature et remplit le vide qui s'est formé. Quand il s'échappe plus de parties que le courant n'en apporte, tout le corps dépérit; mais il augmente quand il s'en perd moins. Ainsi l'animal dont la formation est récente se compose de triangles neufs, comme de pièces de rapport, et retient ces éléments fortement unis; mais toute sa masse est molle, parcequ'elle a été formée nouvellement de moelle et nourrie de lait. Alors les triangles étrangers qui sont entrés dans sa constitution, quels que soient les aliments et les breuvages qui les aient fournis, plus vieux et plus faibles que les siens propres, sont divisés et vaincus par ces triangles neufs, et l'animal grandit parcequ'il se nourrit de beaucoup d'éléments semblables. Mais lorsque les triangles primitifs s'affaiblissent à cause des nombreux combats qu'ils ont soutenus pendant long temps contre beaucoup d'autres triangles, ils ne peuvent plus diviser ceux des aliments qui entrent ni se les assimiler, et ils sont eux-mêmes facilement dissous par ceux qui viennent du dehors. Tout animal qui succombe dans cette lutte dépérit, et cet état se nomme vieillesse. Enfin, lorsque les liens des triangles qui composent la moelle ne peuvent plus résister et qu'ils sont rompus par la fatigue, ils laissent à leur tour se relâcher les liens de l'ame; et l'ame, délivrée d'une manière naturelle, s'envole avec joie: car tout ce qui se fait contre nature est douloureux, tandis que tout ce qui est conforme à

Digitized by Google

la nature est agréable. D'après cela, la mort que causent les maladies ou les blessures est douloureuse et violente; mais celle qu'amène naturellement la vieillesse est la plus douce de toutes les fins, et elle est plutôt accompagnée de plaisir que de peine.

Quant à l'origine des maladies, chacun peut la trouver facilement. En effet, comme il y a quatre éléments dont se composent les corps, savoir, la terre, le feu, l'eau et l'air; l'excès ou le défaut contre nature de ces substances, leur transposition de leur lieu propre en un lieu étranger, les propriétés contraires à leur nature qu'acquièrent le feu et les autres éléments, car il y en a plusieurs, tous les accidents semblables engendrent des désordres et des maladies, puisque, chacun des éléments changeant de nature et de position, ce qui était d'abord froid devient chaud, ce qui était sec devient humide, ce qui était léger devient pesant, et que tout subit toutes les sortes de changements. Car, disons-nous, si les substances semblables s'ajoutent à leurs semblables, ou s'en séparent uniformément, de la même manière et avec proportion, le corps restera le même et continuera d'être sain et bien portant; mais si les substances ne suivent point ces lois, soit en entrant, soit en sortant, le corps éprouvera toute sorte d'altérations, des maladies et des corruptions sans nombre. D'un autre côté, comme il y a des formations de corps secondaires qui ont lieu d'une manière naturelle, il reste une seconde classe de maladies à étudier pour celui qui veut les connaître. En effet, la moelle, l'os, la chair, le nerf formés par les corps primitifs, et le sang qui en résulte aussi, quoique ce soit d'une autre manière, sont le siége des plus graves maladies, tandis que la plupart des autres proviennent des causes que nous avons indiquées plus haut. Voici comment ces maladies terribles fondent sur nous. Lorsque les substances secondaires se forment dans un ordre inverse, elles se corrompent; car les chairs et les nerfs naissent naturellement du sang : les nerfs viennent des fibres à cause de

Digitized by Google

leur nature analogue, et les chairs du sang, qui s'épaissit lorsqu'il est séparé des fibres. Une matière grasse et visqueuse, qui provient des nerfs et des chairs, sert à la fois à coller la chair aux os et à nourrir et à faire croître la substance osseuse qui enveloppe la moelle, tandis que la partie formée du genre de triangles le plus pur, le plus poli et le plus luisant, passe à travers la substance compacte des os, distille et, tombant goutte à goutte, arrose la moelle. Lorsque chacune de ces substances se forme de cette manière, il y a santé pour l'ordinaire, et maladie dans le cas contraire. En effet, quand la chair se dissout et rentre sous la forme d'un liquide dans les veines, alors avec l'air se répand dans les veines un sang abondant et composé de principes divers, qui, avec différentes espèces de couleurs et d'amertume, et même avec des qualités acides et salées, contient toute sorte de bile, de sérosité et de pituite. Car toutes ces humeurs, produites d'une manière inverse et corrompues, commencent par vicier le sang lui-même, et, sans donner au corps aucune nourriture, elles circulent partout dans les veines, n'observant plus l'ordre des révolutions naturelles, se combattant les unes les autres parcequ'elles ne peuvent plus se servir, et attaquant les parties solides et stables du corps, qu'elles cherchent à détruire et à dissoudre. Aussi, lorsque ce sont les chairs les plus anciennes qui ont été dissoutes, elles deviennent difficiles à cuire, et noircissent à cause de la longue combustion qu'elles ont subie; et, comme elles ont été rongées de toutes parts, elles prennent de l'amertume et attaquent toutes les parties saines du corps. Tantôt l'aigreur prend la place de l'amertume dans la couleur noire, lorsque les parties amères sont devenues plus ténues; tantôt l'amertume plongée dans le sang prend une couleur rouge, et, lorsque le noir s'y mêle, elle prend une couleur verte. En outre la couleur jaune se trouve unie à l'amertume quand c'est une chair récente qui se dissout au contact du feu de l'inflammation. Toutes ces hu-

Digitized by Google

meurs portent le nom général de bile, qui leur a été donné soit par quelques médecins, soit par un homme capable de distinguer leurs variétés et leurs dissemblances, et de les voir comprises sous un seul genre propre à servir de dénomination commune. Ensuite toutes les espèces de bile ont reçu chacune un nom particulier d'après la couleur qui les distingue. L'humeur, qui est la partie séreuse du sang, est douce; mais celle qui provient de la bile aigre et noire est âcre lorsque la chaleur lui a donné une saveur salée : c'est ce qu'on appelle la pituite aigre. Quant à celle qui naît de la dissolution d'une chair nouvelle et tendre, où l'air, en s'introduisant, est entouré par le liquide et forme une multitude de bulles dont chacune est invisible à cause de sa petitesse, mais qui toutes ensemble composent une masse visible, et se teignent d'une couleur blanche en produisant de l'écume, nous l'appelons pituite blanche, et elle naît de la liquéfaction d'une chair tendre où l'air s'est entremêlé. Les sérosités qui proviennent de la pituite nouvellement formée, ce sont la sueur, les larmes, et toutes les humeurs semblables que sécrète journellement le corps en se purgeant. Toutes ces humeurs deviennent des causes de maladie lorsque le sang ne se renouvelle pas naturellement par le moyen des aliments et des breuvages, mais qu'il augmente sa masse dans un sens inverse, contre les lois de sa nature. Quand donc les chairs sont attaquées par les maladies, mais qu'elles conservent leurs bases, le mal n'a qu'une demi-puissance et il peut encore être réparé facilement. Au contraire, lorsque ce qui lie les chairs aux os devient malade, et que le sang que sécrètent les fibres et les nerfs ne sert plus à nourrir les os ni à unir les chairs et les os, mais qu'un mauvais régime lui fait perdre sa nature grasse, douce et visqueuse, pour le rendre âcre, salé et plein de sécheresse, alors cette liqueur ainsi altérée se perd de nouveau sous les chairs et les nerfs, et abandonne les os; les chairs se détachant de leurs racines laissent à découvert les nerfs, qui se remplissent d'une

Digitized by Google

liqueur salée; puis elles-mêmes, entraînées dans le courant du sang, augmentent les maladies dont nous avons parlé précédemment. Ce sont là de terribles maladies du corps; mais avant elles il y en a de plus graves encore : lorsque l'os recouvert d'une chair épaisse n'est point rafraîchi par un air suffisant, s'échauffe et se corrompt; lorsque, en se cariant, au lieu de recevoir la nourriture nécessaire, il change cet ordre et fait servir d'aliment sa propre substance, qui se détache par parcelles; que sa nourriture retourne à la chair, et que la chair retourne au sang, il en résulte des maladies plus cruelles que les précédentes. Mais le pire de tous les maux c'est la corruption de la moelle par excès ou par défaut; elle produit les maladies les plus graves et les plus capables de déterminer la mort, parceque l'ordre de toutes les fonctions du corps se trouve nécessairement interverti. Quant à la troisième espèce de maladies, il faut considérer qu'elles viennent de trois causes différentes : les unes de l'air, les autres de la pituite, et d'autres de la bile. En effet, lorsque le poumon, qui dispense l'air à tout le corps, est obstrué par des humeurs et ne laisse pas ses conduits libres; que l'air, ne pouvant s'introduire d'un côté, se porte de l'autre en plus grande quantité qu'il ne faut, et, en conséquence, laisse se corrompre les parties qu'il ne rafraîchit pas, pénètre de force dans les veines, les tord avec violence, et, dissolvant le corps, s'arrête dans la région moyenne, où est le diaphragme, ces désordres produisent une infinité de maladies douloureuses qui sont accompagnées de sueurs excessives. Souvent, la chair se dissolvant dans le corps, il s'y forme de l'air, lequel, ne pouvant sortir, cause des douleurs aussi vives que l'air qui arrive du dehors; et les douleurs sont très grandes lorsque cet air enveloppe les nerfs et les veines voisines, enfle les muscles extenseurs et les nerfs contigus, et produit une tension en sens contraire : les maladies qui naissent de cette même tension ont été appelées tétanos et opisthotonos. La guérison en est difficile, car les

Digitized by Google

fièvres principalement amènent un dénoûment heureux à de pareilles affections. Quant à la pituite blanche, elle est dangereuse lorsque l'air des bulles y reste enfermé, mais elle est plus bénigne lorsqu'il parvient à s'échapper à travers le corps; seulement il couvre alors la peau de dartres blanches, et engendre d'autres maladies de cette nature. Cette pituite mêlée de bile noire peut se répandre dans la tête et troubler ses révolutions divines: c'est un mal assez doux quand il arrive pendant le sommeil; mais, quand il survient pendant le réveil, il est difficile de s'en délivrer : cette affection, qui attaque le principe divin, a été appelée très justement maladie sacrée [1].

La pituite aigre et salée est la source de toutes les maladies catarrhales, et, suivant les lieux divers où elle s'épanche, elle a reçu toute sorte de noms. Toutes les parties du corps qu'on dit atteintes d'inflammation sont brûlées et enflammées par la bile. Lorsque la bile trouve une issue pour se porter au dehors, elle engendre par son effervescence des tumeurs de toute espèce ; mais lorsqu'elle est contenue en dedans, elle produit beaucoup de maladies inflammatoires; la plus grave a lieu quand la bile, se mêlant à un sang pur, déplace les fibres qui sont répandues dans le sang, afin qu'il ait un juste degré de ténuité et d'épaisseur, de peur qu'en devenant trop liquide par la chaleur il ne s'écoule à travers le tissu peu serré du corps, ou qu'en acquérant trop de densité aux dépens de sa mobilité il ne circule avec peine dans les veines. Ainsi ce sont les fibres qui conservent au sang la qualité convenable; si, dans un sang mort et refroidi, on les serre les unes contre les autres, le reste du sang devient fluide; et si on les laisse aller, le froid environnant les coagule bientôt. Puisque les fibres exercent une telle puissance sur le sang, la bile, qui est née de vieux sang et retourne au sang par la dissolution des chairs, chaude et fluide, se répand d'abord peu à peu,

1 L'épilepsie.

Digitized by Google

et se fige par l'action des fibres; mais en se coagulant et en s'éteignant par une autre force, elle produit à l'intérieur du froid et du tremblement. Si elle coule en plus grande abondance et qu'elle triomphe des fibres par sa chaleur, elle les désorganise au milieu de son effervescence; et si elle obtient sur elles une victoire complète, elle s'étend jusqu'à la moelle, la brûle et rompt les liens qui y attachent l'ame comme les amarres retiennent un vaisseau, et lui rend la liberté; mais, si elle est en plus faible quantité et que le corps résiste à la dissolution, vaincue elle-même, ou elle se répand dans tout le corps, ou elle est refoulée et portée par les veines, soit dans l'épigastre, soit dans le bas-ventre, et, sortant du corps comme on sort d'une ville en proie aux dissensions, elle produit les diarrhées, les dyssenteries, et toutes les maladies de ce genre. Quand le corps est malade par l'excès du feu, il éprouve des chaleurs et des fièvres continues; quand c'est par l'excès de l'air, il ressent des fièvres quotidiennes, et des fièvres tierces quand c'est par l'excès de l'eau, parcequ'elle est moins active que le feu et l'air. Quant à la terre, comme elle tient le quatrième rang pour l'activité, elle se purge de son excès dans des périodes de temps quadruples, et produit les fièvres quartes, que l'on guérit difficilement.

C'est ainsi que naissent les maladies du corps; quant à celles de l'ame, c'est l'état du corps qui les produit de cette manière. Il faut admettre que le défaut d'intelligence est une maladie de l'ame, et qu'il y a deux espèces de défaut d'intelligence, la folie et l'ignorance. Ainsi, toute affection qui renferme l'une ou l'autre doit être appelée maladie. Il faut donc regarder les plaisirs et les douleurs excessifs comme les plus grandes maladies de l'ame : car un homme qui se laisse emporter par la joie ou accabler par la peine, qui s'empresse de rechercher l'une et de fuir l'autre mal à propos, ne peut plus ni rien voir ni rien entendre comme il faut, il est en délire et n'est pas capable de former le moindre raisonnement. Celui dont la moelle contient un

Digitized by Google

sperme abondant et fluide, et ressemble à un arbre qui produit trop de fruits, éprouve toujours beaucoup de douleur et beaucoup de plaisir dans ses passions et dans leurs effets ; furieux la plus grande partie de sa vie, à cause des joies et des peines très vives qu'il ressent, il possède une ame malade et déraisonnable par la faute de son tempérament, et c'est à tort qu'on le regarde, non comme malade, mais comme volontairement méchant. La vérité est que l'intempérance dans les plaisirs de l'amour provient en grande partie de l'état de la semence qui, se répandant par les pores des os dans le corps, l'humecte et produit ainsi une maladie de l'ame. Et presque tout ce qu'on appelle intempérance dans les plaisirs, et qu'on reproche comme des vices volontaires, est l'objet d'un blâme injuste ; car personne n'est volontairement vicieux, mais c'est une mauvaise disposition du corps et une mauvaise éducation qui rendent l'homme vicieux : or tout le monde se ressent de leur funeste influence et peut y être exposé. De même les douleurs peuvent aussi, par l'entremise du corps, pervertir profondément l'ame. En effet, lorsque les pituites aigres et salées, les humeurs amères et bilieuses se répandent dans le corps sans trouver une issue, et que, pressées à l'intérieur, elles se mêlent et troublent par leurs vapeurs les révolutions de l'ame ; elles engendrent toutes sortes de maladies de l'ame, plus ou moins nombreuses et plus ou moins graves. Quand ces humeurs se portent dans les trois régions de l'ame, suivant celle que chacune d'elles attaque, elles produisent des chagrins et des abattements de toute espèce, de l'audace et de la lâcheté sous toute sorte de formes, et même de l'oubli et de la stupidité. En outre, si les hommes ne sont pas seulement mal constitués sous le rapport physique, mais encore sous le rapport politique, s'ils n'entendent en particulier et en public que des discours corrupteurs, sans recevoir dès leur enfance aucune doctrine préservatrice ; nous tous qui sommes vicieux, nous devenons tels par ces deux causes involontaires. A ce

Digitized by Google

sujet, il faut toujours s'en prendre plutôt aux parents qu'aux enfants, aux instituteurs qu'aux élèves; cependant chacun doit, autant que possible, à l'aide de l'éducation, de l'étude et des exercices, s'efforcer d'éviter le vice et de rechercher la vertu. Mais c'est là un autre ordre d'idées.

Il est naturel et convenable de traiter le sujet qui correspond à celui-ci et comprend les soins qu'il faut donner au corps et à l'ame pour les conserver : car il vaut mieux s'étendre sur le bien que sur le mal. Or le bon est beau, et le beau n'est pas sans mesure; il faut donc admettre que tout animal, pour être tel, doit être proportionné. Mais, parmi les objets proportionnés, ce sont les petits qui nous frappent et que nous mesurons, tandis que nous ne tenons aucun compte de ce qu'il y a de plus grand et de plus important. En effet, par rapport à la santé et à la maladie, aux vertus et aux vices, il n'y a pas de proportion ni de disproportion plus grande que celle de l'ame avec le corps; cependant nous n'y faisons pas attention, et nous ne remarquons pas que, lorsqu'un corps faible et petit traîne une ame forte et grande, ou lorsque l'ame et le corps sont unis par un rapport contraire, l'animal entier n'est pas beau, car il manque de proportion dans ce qu'il y a de plus important, tandis que l'état contraire offre à celui qui sait l'apprécier le spectacle le plus beau et le plus aimable qu'il puisse voir. Ainsi, par exemple, un corps qui a les jambes démesurément longues ou qui a quelque autre défaut de proportion, en même temps que cette difformité l'enlaidit, elle lui donne beaucoup de fatigue dans les travaux que tous les membres doivent supporter en commun, et lui cause beaucoup de tiraillements et de chutes à cause de sa démarche vacillante; et de là naissent pour lui une infinité de maux. Il faut penser qu'il en est de même de cet être double que nous appelons animal; et lorsqu'une ame plus puissante que le corps s'enflamme de courroux, elle agite tout l'intérieur et le remplit de maladies; lorsqu'elle s'applique avec ardeur à certaines

Digitized by Google

études et à certaines recherches, elle le consume ; lorsqu'elle se livre à l'enseignement et aux luttes de la parole, soit en public soit en particulier, avec ces débats et ces rivalités, elle l'échauffe et le dissout en même temps qu'elle produit des fluxions et trompe la plupart de ceux qu'on nomme médecins, en leur faisant attribuer le mal à une cause toute différente. Au contraire, si un corps grand et puissant se trouve uni à une ame petite et faible, comme la nature a mis deux desirs dans les hommes, celui de la nourriture dans leur corps et celui de la sagesse dans la partie la plus divine d'eux-mêmes, les mouvements du principe le plus fort prennent le dessus et augmentent leur part d'action ; alors ils paralysent ceux de l'ame, lui enlèvent l'intelligence et la mémoire et lui causent la plus grande des maladies, l'ignorance. Il n'y a qu'un remède à ces deux maux, c'est de ne pas exercer le corps sans l'ame ni l'ame sans le corps, afin que, se prêtant un mutuel secours, ils soient en équilibre et en bonne santé. Il faut donc que celui qui s'applique à l'étude des sciences ou à toute autre occupation intellectuelle donne du mouvement à son corps en se livrant à la gymnastique ; qu'à son tour celui qui prend soin de former son corps exerce son ame en cultivant la musique et toutes les sciences philosophiques, s'il veut recevoir le juste titre de beau, et en même temps mériter celui de bon. C'est encore de la même manière qu'il faut donner nos soins aux diverses parties de notre être, en nous réglant sur l'ordre de l'univers. En effet, comme le corps est réchauffé ou refroidi par ce qui y pénètre, qu'il est desséché ou humecté par les choses extérieures, et que ces deux sortes de mouvements lui font éprouver des modifications analogues à celles-là ; si le corps reste en repos et qu'on l'abandonne à ces mouvements, il est vaincu et dépérit. Au contraire, si l'on imite celle que nous avons appelée la mère et la nourrice de l'univers, et qu'on ne laisse jamais le corps en repos, mais qu'on le meuve et que, par des secousses continuelles et générales, on balance

Digitized by Google

les mouvements extérieurs par les mouvements intérieurs, comme le veut la nature, et que, par cette agitation modérée, on dispose dans un ordre convenable, suivant leurs rapports, les parties mobiles du corps et les impressions qu'il subit : d'après ce que nous avons dit précédemment sur l'univers, on ne laissera pas l'ennemi se rapprocher de l'ennemi pour engendrer des guerres et des maladies dans le corps ; mais on unira l'ami avec l'ami pour produire la santé. Le meilleur de tous les mouvements est celui qu'on opère en soi-même par soi-même, parcequ'il se rapproche le plus du mouvement de la pensée et de celui de l'univers : le mouvement qui vient d'autrui ne vaut pas celui-là ; et le pire de tous est celui qui est produit partiellement par une cause étrangère, lorsque le corps est couché et se trouve en repos. Aussi le meilleur moyen de purger et de fortifier le corps, c'est de se livrer aux exercices gymnastiques ; le second consiste dans le mouvement qu'on se procure sans fatigue sur un bateau ou dans une voiture quelconque. La troisième espèce de mouvement est quelquefois très utile quand elle est nécessaire, mais, sauf ce cas, un homme sensé ne doit jamais en faire usage, je veux dire la purgation qu'on produit à l'aide des médicaments : les maladies qui n'offrent pas de grands dangers, il ne faut pas les irriter par des remèdes. La nature des maladies ressemble en quelque manière à celle des animaux dont la constitution est telle que l'espèce entière a une durée limitée, comme chaque animal a une vie d'une longueur déterminée : sauf les accidents que la nécessité amène. En effet, les triangles où, dès le principe, réside la force de l'animal, sont constitués de manière à durer jusqu'à une certaine époque, au delà de laquelle il ne pourrait jamais prolonger sa vie. Il en est de même de la nature des maladies ; et si, contrariant l'ordre établi des temps, on les détruit par des remèdes, il arrive ordinairement que de légères en font naître de graves et qu'un petit nombre en produit un grand nombre. C'est pourquoi il

Digitized by Google

faut soumettre à un régime toutes les affections de ce genre, autant qu'on en a le loisir, et non irriter par des médicaments un mal d'un caractère difficile. Voilà ce que nous avions à dire sur l'animal en général et sur sa nature corporelle en particulier, ainsi que sur la manière de la gouverner et de se gouverner soi-même pour vivre d'une vie raisonnable. Mais il faut d'abord disposer la partie qui doit gouverner à recevoir la plus grande beauté et la plus grande perfection possible pour remplir cette fonction. Si l'on traitait ce sujet avec tous ses développements, il suffirait seul à faire un ouvrage à part; mais si l'on se bornait à en parler incidemment, en suivant les principes que nous avons établis plus haut, ce serait une manière assez convenable de terminer notre discours par cet examen. Comme nous avons dit souvent qu'il y a en nous trois espèces d'ame, dont chacune habite une région distincte et se dirige par des mouvements particuliers; de même il faut dire ici, en peu de mots, que celle qui reste dans l'inaction et ne se livre pas aux mouvements qui lui sont propres, est nécessairement la plus faible, et que la plus forte est celle qui se livre aux exercices convenables. Il faut donc avoir soin qu'elles s'exercent toutes dans une juste mesure. Quant à l'ame supérieure, il faut considérer que Dieu l'a donnée à chacun de nous comme un démon; nous disons qu'elle habite le sommet de notre corps, parceque nous pensons avec raison que, à cause de notre origine céleste, elle nous élève de la terre, comme étant une plante du ciel et non de la terre : car c'est à la région où l'ame a pris naissance, que la divinité a suspendu la tête, la racine de notre corps, et qu'elle lui a donné par là une attitude droite. Ainsi, l'homme qui s'est livré aux passions sensuelles ou aux querelles, et qui a laissé se fortifier ces dispositions, doit n'avoir que des opinions périssables, et devenir, autant que possible, mortel lui-même, puisqu'il a augmenté la partie mortelle de lui-même. Au contraire celui qui s'est adonné à l'amour de la science et aux opinions véritables, et a

Digitized by Google

tourné tous ses efforts de ce côté, doit nécessairement avoir des pensées immortelles et divines s'il atteint la vérité, et participer à l'immortalité, autant qu'il est possible à la nature humaine; et comme il a toujours cultivé la partie divine de lui-même et honoré le démon qui habite en lui, il doit être parfaitement heureux.

En général, l'unique soin qu'il faut prendre de chaque chose c'est de lui donner la nourriture et les mouvements convenables. Or, les mouvements qui ont du rapport avec la partie divine de nous-mêmes, ce sont les pensées et les révolutions de l'univers que nous devons suivre; car les révolutions qui s'opèrent dans notre tête ayant été troublées dès notre naissance, il faut que nous les réglions en étudiant les harmonies et les mouvements de l'univers, et que nous rendions ce qui pense semblable à ce qui est pensé conformément à notre nature primitive, afin que par cette ressemblance nous entrions en possession de la vie la plus parfaite que les dieux aient accordée aux hommes et pour le présent et pour l'avenir.

Maintenant il semble que nous ayons presque rempli la promesse que nous avons faite en commençant de donner l'explication de l'univers jusqu'à la naissance de l'homme. Quant à la formation des autres animaux, il faut en parler succinctement, parcequ'il n'est pas nécessaire de s'étendre là-dessus, car de cette manière nous conserverons la mesure convenable à un pareil sujet. Voici donc ce que nous en dirons. Les hommes qui, dès leur génération, se montrèrent lâches et vécurent dans l'injustice, à leur seconde naissance furent vraisemblablement transformés en femmes. C'est pourquoi les dieux firent alors l'amour de la cohabitation, qu'ils placèrent comme un animal vivant dans l'homme et dans la femme en le formant chez l'un et chez l'autre de la manière suivante. Le conduit du breuvage, par lequel la boisson descend à travers le poumon pour se rendre au-dessous des reins dans la vessie et en sortir par la compression de l'air, les dieux le percèrent afin qu'il pût recevoir la

Digitized by Google

moelle qui vient de la tête par le cou et l'épine dorsale, et que nous avons plus haut appelée sperme : or ce sperme plein de vie, trouvant une issue par laquelle il peut respirer, fait naître dans l'animal le desir de l'écoulement et produit l'amour de la génération. Aussi voit-on, chez l'homme, les parties génitales indociles et indépendantes ressembler à un animal qui n'écoute pas la raison, et, dans l'emportement de leurs desirs, chercher à dominer sur tout le reste. Chez la femme, l'organe qu'on appelle la vulve ou la matrice est aussi un animal qui desire engendrer ; et lorsque malgré l'époque de produire, il reste longtemps stérile, il supporte cet état avec peine et indignation, et se répand de tous côtés dans le corps, obstruant les conduits de l'air, arrêtant la respiration, jetant le corps dans les plus vives anxiétés et occasionnant toutes sortes de maladies, jusqu'à ce que le desir et l'amour qu'éprouvent l'homme et la femme fassent naître en eux un fruit semblable à celui des arbres, le cueillent, et sèment dans la matrice, comme dans une terre, une multitude d'animaux informes et invisibles à cause de leur petitesse, puis, les distinguant de nouveau, les nourrissent et les fassent grandir dans l'intérieur, et, les mettant au jour, achèvent la génération des animaux. C'est ainsi que naquirent les femmes et toutes les femelles. La race des oiseaux, qui porte des plumes au lieu de cheveux, a été formée de ces hommes exempts de malice, mais pleins de légèreté, qui disserteut sur les choses célestes et sont assez simples pour croire que la vue en fournit les preuves les plus solides. L'espèce sauvage et terrestre provient des hommes qui ne s'occupent nullement de philosophie et ne considèrent jamais la nature du ciel, parcequ'ils ne font point usage des révolutions qui s'accomplissent dans la tête et ne prennent pour guides de leur ame que les organes qui se rapportent à la poitrine. Ces habitudes ont fait que leurs parties antérieures et leur tête sont penchées vers la terre où les attire leur origine, et qu'ils ont la tête allongée et de toutes

Digitized by Google

les formes, suivant que le défaut d'exercice a comprimé les révolutions de l'ame. C'est la même cause qui a produit les quadrupèdes et les multipèdes; parceque Dieu a donné un plus grand nombre de pieds à ceux qui étaient plus stupides, afin qu'ils fussent encore plus attirés vers la terre. Quant à ceux qui surpassaient les autres par leur stupidité, et dont le corps tout entier était étendu sur la terre; comme ils n'avaient aucun besoin de pieds, Dieu les en priva et les fit ramper sur la terre. La quatrième espèce, qui vit dans l'eau, sortit des hommes les moins intelligents et les moins instruits; ceux qui les ont transformés ne les ont pas jugés dignes de respirer un air pur, parceque leur ame était remplie de toute sorte de souillures, mais au lieu d'un air léger et pur ils leur ont donné à respirer une eau pesante et bourbeuse. De là vinrent les poissons, les huîtres et toutes les espèces aquatiques, que leur ignorance extrême a fait reléguer dans les derniers rangs. Telles sont les transformations que subissaient autrefois et que subissent encore aujourd'hui les animaux, suivant qu'ils perdent ou qu'ils gagnent soit en intelligence soit en stupidité.

Disons que c'est ici la fin de notre discours sur l'univers. Voilà comment ce monde est devenu plein en recevant des animaux mortels et des animaux immortels; animal visible qui renferme les animaux visibles, dieu sensible fait à l'image du dieu intelligent, dieu très grand, très bon, très beau et très parfait, enfin ciel unique parcequ'il est la seule production de Dieu.

FIN DU TIMÉE.

Digitized by Google

ARGUMENT DU CRITIAS.

Neuf mille ans avant le siècle de Solon, a-t-il existé dans l'Océan, en face et tout près du détroit de Gibraltar, une île immense et très florissante, et cette île a-t-elle été abîmée dans l'Océan par un tremblement de terre, à la suite d'inondations extraordinaires?

Que de raisonnements et de conjectures n'a-t-on pas faits pour prouver l'existence et retrouver la position de l'Atlantide! Aussi a-t-on été la chercher en Afrique, en Amérique, aux terres australes, au Spitzberg, en Sardaigne, en Palestine et dans beaucoup d'autres lieux.

Cependant, puisqu'on ne retrouve plus le continent qui entourait de toutes parts l'Océan, et qu'à la place de l'île il n'y a pas non plus les bas-fonds qui rendaient la mer impraticable, il semble qu'on aurait pu se dispenser de chercher l'Atlantide même ou ses débris dans quelque autre pays.

Ainsi, lorsque le prêtre Patenêit prétend que l'Égypte a seule échappé à ce désastre et que le collége sacerdotal de Sais possède les annales du monde depuis neuf mille ans, il faut remarquer avec Cuvier que le sol de la Basse-Égypte, à peine supérieur au niveau de la mer, n'était qu'un marais deux mille ans avant l'ère vulgaire; et que cette fable et l'histoire de l'Atlantide ne prouvent qu'une chose, c'est qu'au temps où elles ont été faites on n'avait pas entièrement perdu le souvenir des grandes révolutions qui ont bouleversé le globe.

Il est donc probable que Platon a profité du récit des prêtres égyptiens rapporté par Solon pour mettre en action les théories exposées dans sa *République*, et c'est sous ce rapport qu'il est curieux principalement d'étudier le *Critias*.

Il suppose d'abord que les lois et les institutions de son État idéal existaient dans l'Attique primitive, qui s'étendait jusqu'à l'isthme et était habitée par les différentes classes d'hommes qui s'occupent des arts et de l'agriculture.

La classe des guerriers, séparée par des hommes divins, résidait sur le sommet de l'Acropolis. Elle possédait de quoi satisfaire aux besoins de la vie, mais n'avait point de fortunes particulières. Elle était chargée

Digitized by Google

de défendre ses concitoyens et de protéger le reste de la Grèce. Au nombre de vingt mille, les guerriers avaient soin de conserver le même nombre d'hommes et de femmes en état de porter les armes.

Pour montrer la force de son organisation politique, Platon met en face une puissance formidable dans l'Atlantide; c'est un véritable royaume asiatique par la grandeur et par le nombre de ses habitants, c'est-à-dire qu'il a quelque chose qui approche de l'infini.

Cette île était extrêmement fertile : elle produisait tout ce qui est nécessaire à la vie, les métaux, un grand nombre d'animaux domestiques et de bêtes sauvages, et des fruits de toute espèce.

Neptune, à qui l'île était échue en partage, avait choisi pour demeure la vallée située au milieu de l'île, et avait creusé alentour un triple fossé, de manière à la rendre inaccessible.

Neptune eut dix enfants mâles, entre lesquels il partagea son royaume; le premier né, Atlas, eut l'empire de son père et régna sur ses frères.

A la place qu'avait habitée le dieu on éleva un palais, et l'île où il se trouvait avait un diamètre de cinq stades; le pourtour de l'île fut revêtu d'un mur de pierre.

Des deux côtés de l'enceinte extérieure se trouvaient des casernes pour le gros de l'armée; les troupes sur lesquelles on comptait davantage avaient leurs quartiers dans l'enceinte la plus voisine de la citadelle; enfin, une garde dévouée demeurait dans la citadelle même.

Cette armée se composait de 10,000 chariots de guerre, de 720,000 hommes de terre et de 120,000 cavaliers. La flotte avait 1,200 voiles.

Telle était l'organisation militaire de la capitale; les neuf autres principautés en avaient de particulières.

Mais le pouvoir des dix rois n'était pas moins considérable que leur puissance extérieure. Il était absolu, et s'étendait sur les hommes et sur la plupart des lois.

Quant au gouvernement général et aux rapports que les rois avaient entre eux, ils se rassemblaient, dans le temple de Neptune, tous les cinq et tous les six ans; dans cette assemblée, ils délibéraient sur les affaires générales, et recherchaient si l'un d'eux avait violé les lois, et le jugeaient.

Il leur était défendu de se faire la guerre les uns aux autres, et tous devaient se réunir contre celui qui tenterait de chasser l'une des races royales.

Ces dix rois disposant de forces immenses, libres et maîtres absolus chacun dans son royaume, mais unis entre eux par les liens d'une fédération, présentent une organisation qui réunit à la diversité des forces une unité formidable et capable de soumettre l'univers: aussi, suivant le récit de Platon, ses conquêtes s'étendaient sur la Libye jusque vers l'Égypte, et sur l'Europe jusqu'à la Tyrrhénie; mais il ajoute que cette puissance si terrible trouva cependant des bornes à son ambi-

Digitized by Google

tion, et qu'elle fut arrêtée et vaincue par la république athénienne, qui surpassait tous les peuples par son courage et par son habileté dans les arts qui tiennent à la guerre, voulant sans doute faire entendre par là que la science et la vertu, sur lesquelles est fondée sa république idéale, sont capables de résister à la puissance la plus considérable, quand même elles ne résideraient que dans un petit nombre d'ames, parceque, en effet, celui qui sait et qui croit est invincible.

Digitized by Google

Digitized by Google

CRITIAS

OU

L'ATLANTIDE.

SOCRATE, TIMÉE, CRITIAS, HERMOCRATE.

TIMÉE. Avec quel plaisir, Socrate, je termine ici cette exposition ! Il me semble respirer après avoir fait une longue route. Maintenant je m'adresse au dieu que nos paroles viennent de proclamer, quoiqu'il existât long-temps auparavant, et je le prie de se souvenir en notre faveur des vérités que nous avons pu établir, et de nous infliger la punition convenable si nous sommes tombés dans quelque erreur involontaire : or la punition qui est due à celui qui commet une faute, c'est de le redresser. Ainsi, pour que dorénavant nous parlions comme il faut de la naissance des dieux, nous prions ce dieu de nous donner la science, le meilleur et le plus parfait de tous les remèdes. Après cette prière, je cède la parole à Critias, comme nous en sommes convenus.

CRITIAS. Je la prends, Timée ; et l'indulgence que tu as réclamée au commencement de ton discours, parceque tu devais parler sur un sujet difficile, je la réclame à mon tour, et je pense y avoir encore plus de droit, en raison

Digitized by Google

de ce qu'il me reste à dire. C'est là, je le sais, une prétention très ambitieuse et plus hardie qu'il ne convient; cependant il faut la soutenir. Que tes explications ne soient point fondées, quel homme sensé oserait le prétendre? Mais que ce qu'il me reste à dire réclame encore plus d'indulgence, parceque cela est plus difficile, c'est là ce que je dois tâcher de vous démontrer. En effet, Timée, lorsqu'on parle des dieux aux hommes, il semble plus facile de les contenter que lorsqu'on occupe les hommes d'eux-mêmes, puisque l'inexpérience et la profonde ignorance des auditeurs laissent la carrière libre à celui qui veut les entretenir de ce qu'ils ne connaissent pas : et, à l'égard des dieux, nous savons ce qu'il en est; mais, pour mieux comprendre ce que je veux vous dire, suivez-moi par ici. Ce que nous disons, tous tant que nous sommes, doit imiter et représenter quelque chose. Si des peintres représentent des objets pris dans la nature et dans l'humanité, et que nous examinions la facilité et la difficulté qu'ils ont de satisfaire les spectateurs par la vérité de leurs peintures, nous verrons que la terre, les montagnes, les fleuves, une forêt, le ciel tout entier avec ce qui s'y trouve et s'y meut, nous plaisent d'abord, pour peu que le peintre ait su donner quelque ressemblance à ces objets, et qu'en outre, ne connaissant pas leur forme exacte, nous ne songeons ni à les comparer, ni à les critiquer, mais nous nous contentons d'une ébauche grossière et trompeuse; tandis que, si un peintre entreprend de représenter nos corps, nous remarquons sur-le-champ ce qui leur manque par l'habitude d'en voir, et nous devenons des juges sévères pour l'artiste qui n'a pas su les rendre avec une ressemblance parfaite. Il faut observer que la même chose a lieu pour les discours : lorsqu'on nous parle avec quelque vraisemblance des choses célestes et divines, nous nous montrons satisfaits; mais, pour les choses mortelles et humaines, nous les examinons avec un soin scrupuleux. Comme je vais improviser ce que j'ai à vous dire; si je ne puis pas

Digitized by Google

absolument vous faire un récit convenable, il faut me le pardonner : car vous devez penser qu'il n'est pas facile, mais difficile, de parler de ce qui nous concerne de manière à remplir notre attente. Voilà ce que je voulais vous rappeler ; et si j'ai fait ce long préambule, Socrate, c'est pour vous demander, non pas moins, mais plus d'indulgence, pour ce qui me reste à vous dire : et, si je parais vous faire une demande juste, n'ayez point de peine à me l'accorder.

SOCRATE. Et pourquoi, Critias, ne te l'accorderions-nous pas ! Bien plus, il faut que nous fassions la même faveur à Hermocrate, qui doit parler le troisième : car il est clair que tout à l'heure, lorsque son tour de parler sera venu, il nous fera la même prière que vous. Ainsi, pour qu'il débute autrement et ne répète pas le même exorde, il parlera comme étant assuré de notre indulgence. Pour toi, mon cher Critias, voulant te faire connaître la disposition des spectateurs, je te préviens que le premier poëte nous a donné une pièce admirable, de manière que tu auras besoin de beaucoup d'indulgence, si tu veux être en état de représenter la tienne après lui.

HERMOCRATE. C'est un avertissement, Socrate, qui s'adresse à moi aussi bien qu'à lui. Mais les lâches, Critias, n'ont jamais élevé de trophées ; il faut donc bravement commencer ton discours, et, après avoir invoqué Apollon et les Muses, nous faire connaître et célébrer les belles actions de nos anciens concitoyens.

CRITIAS. Mon cher Hermocrate, comme ton tour ne vient que demain et que tu as quelqu'un devant toi, tu fais le brave ; mais tu sauras bientôt ce qui en est. Il faut donc céder à tes exhortations et à tes encouragements, et, outre les dieux que tu as nommés, je veux invoquer tous les autres, et surtout Mnémosyne, car la plus grande partie de ce que j'ai à vous dire dépend de cette déesse ; et, si je me rappelle et vous transmets fidèlement les écrits des prêtres égyptiens, que Solon a apportés ici, je suis

Digitized by Google

presque convaincu que j'aurai donné au parterre qui m'écoute une représentation assez convenable : c'est ce que je vais faire sans tarder davantage.

Rappelons d'abord qu'il y a neuf mille ans qu'il s'éleva une guerre générale entre les peuples qui habitent au delà des Colonnes d'Hercule et ceux qui habitent en deçà : c'est cette lutte qu'il faut vous raconter maintenant. Parmi ces peuples, les uns étaient dirigés par notre république, qui, suivant la tradition, acheva seule la guerre; les autres étaient commandés par les rois de l'Atlantide, cette île que nous avons dit avoir été autrefois plus grande que la Libye et l'Asie, et qui maintenant, submergée par les tremblements, ne présente plus sur toute cette mer qu'un limon impraticable aux navigateurs d'ici, de manière qu'ils sont arrêtés et ne la traversent plus. Quant aux nombreuses nations barbares et grecques qui existaient alors, je vous en parlerai avec détail dans le cours de mon récit, à mesure qu'il se développera et qu'il sera question de ces peuples : mais je dois m'occuper d'abord des Athéniens et de leurs adversaires, en vous faisant connaître leurs forces respectives et leurs gouvernements : et encore c'est notre ville que je dois honorer en commençant par elle.

En effet, les dieux se partagèrent autrefois toute la terre, et dans ce partage ils se réglèrent sur les diverses contrées, et non sur leurs prétentions : car il ne serait pas juste de penser que les dieux ignorassent ce qui convenait à chacun d'eux, et que, le sachant, ils cherchassent à se disputer et à s'enlever leur part les uns aux autres. C'est donc la justice qui présida à ce partage, et leur fit obtenir la contrée qui leur était agréable ; ils s'y établirent, et, en s'y établissant, ils élevèrent les animaux qui leur appartenaient, comme les bergers élèvent leurs troupeaux, non pas en faisant violence au corps avec le corps, comme les pâtres qui mènent le bétail à coups de bâton, mais en traitant l'homme en animal docile, et en le dirigeant du haut de la proue avec une sorte de gouvernail, c'est-à-dire avec la

Digitized by Google

persuasion, dont ils touchaient son ame suivant leurs vues : et c'est de cette manière qu'ils conduisirent l'espèce humaine tout entière. Ainsi les diverses contrées échurent à divers dieux et furent gouvernées par eux. Vulcain et Minerve, qui avaient la même nature, et parcequ'ils venaient du même père, et parcequ'ils tendaient au même but, à cause de leur amour pour les sciences et les arts, obtinrent tous deux en partage notre pays, qui semblait convenir et appartenir à leur vertu et à leur sagesse. Ils firent des indigènes des hommes de bien, et leur inspirèrent le desir de vivre sous un gouvernement régulier. Les noms de ces hommes ont été conservés, mais leurs actions ont péri par la destruction de ceux qui les avaient recueillies et par l'éloignement des temps : car la race qui survivait toujours, comme je l'ai dit précédemment, c'étaient les habitants des montagnes, hommes illettrés, qui avaient seulement appris les noms des chefs du pays et ne savaient que peu de chose de leurs actions.

Ils se plurent donc à donner ces noms à leurs enfants, mais ne connurent les vertus et les institutions de leurs ancêtres que par quelques traditions obscures; et comme eux et leurs enfants étaient restés, pendant plusieurs générations, dans un grand dénûment des choses nécessaires à la vie, ils ne songèrent plus qu'aux moyens d'y pourvoir, et ne s'occupèrent plus que de ce soin dans leurs discours : de manière qu'ils négligèrent les faits antérieurs et passés; car on ne commence à rechercher et à raconter les choses antiques que lorsqu'il règne du loisir dans les villes et que quelques habitants sont déja en sécurité du côté des besoins de la vie, mais cela n'arrive pas auparavant. C'est de cette manière que les noms des anciens héros nous ont été conservés sans que leurs actions soient parvenues jusqu'à nous. Et, ce que je dis là, je le conjecture de ce que les noms de Cécrops, d'Érechthée, d'Érichthonius, d'Érysichthon, et de la plupart des personnages qui remontent au delà de Thésée, se trouvaient rappelés dans

Digitized by Google

le récit de la guerre que les prêtres firent à Solon, comme il nous le rapporta lui-même, et que les noms de femmes n'y étaient pas oubliés. Il était aussi fait mention de l'image et de la statue de Minerve et, comme alors les femmes partageaient avec les hommes les fatigues de la guerre, la déesse, suivant cette coutume, était représentée avec une armure, pour montrer que, parmi tous les animaux qui vivent en société, les mâles comme les femelles étaient naturellement capables de se livrer aux mêmes travaux et d'exercer les facultés qui appartiennent à chaque espèce. Il y avait dans notre pays les différentes classes de citoyens qui travaillent au métier et à la terre pour en tirer notre nourriture; mais la classe des guerriers avait été séparée dès le principe par des hommes divins, et habitait à part, possédant tout ce qui était nécessaire à leur entretien et à leur instruction, sans avoir aucune fortune particulière : de manière que, tous les biens étant communs entre eux, ils croyaient ne devoir rien exiger de leurs concitoyens au delà de la nourriture, et remplissaient toutes les fonctions dont nous avons parlé hier au sujet des défenseurs que nous donnions à notre État. En outre, on rapporte avec vraisemblance et vérité que les frontières de notre pays s'étendaient alors jusqu'à l'isthme d'un côté, et de l'autre jusqu'aux monts Cithéron et Parnèthe; puis descendaient ayant à droite Oropie, et laissant à gauche, vers la mer, le fleuve Asopus: que la fertilité du sol était tellement supérieure à celle de toute autre terre qu'il pouvait nourrir une nombreuse armée composée de gens du voisinage qui veillaient autour de cette contrée [1]. Mais une grande preuve de sa fécondité, c'est que, dans son état actuel, par le nombre et la qualité de ses productions de toute espèce, par l'abondance de ses pâturages, elle peut

1 J'ai traduit suivant la correction de M. Winckelmann; mais la leçon de Bekker peut aussi se soutenir, et elle donne : une armée composée de gens du voisinage qui n'étaient point occupés aux travaux de la terre.

Digitized by Google

soutenir la comparaison avec une terre quelconque. Telle était alors, outre sa beauté, la richesse de notre pays : mais comment le croire, et comment ce qui en reste pourrait-il être comparé justement à ce qui existait? Toute l'Attique se détache du reste du continent, et s'avance au loin dans la mer comme un promontoire, et la mer qui l'entoure est profonde dans toute son étendue. Ainsi, dans les vastes et nombreuses inondations qui survinrent pendant ces neuf mille ans, car tel est le nombre d'années écoulées depuis ce temps-là jusqu'à présent, la terre qui, dans ces jours de bouleversement, était entraînée avec les eaux du haut des montagnes, ne formait point, comme en d'autres lieux, des atterrissements considérables, mais se répandait toujours autour du rivage et disparaissait dans les profondeurs de la mer. Aussi notre pays a éprouvé ce qui arrive aux petites îles; si on le compare, dans son état actuel, à ce qu'il était autrefois, on le trouvera semblable à un corps malade qui n'a conservé que les os et, tout ce qu'il renfermait de terre molle et grasse ayant coulé autour du rivage, il ne présente plus que l'apparence d'un corps décharné. Mais, lorsqu'il était dans son intégrité, ses montagnes étaient des collines élevées; les plaines que nous appelons maintenant les champs de Phellée avaient une terre abondante et fertile, et les monts étaient couverts de forêts dont il reste encore des témoignages visibles; car il n'y a pas bien long-temps que, sur celles de ces montagnes qui ne servent plus qu'à nourrir des abeilles, on a coupé des arbres pour couvrir de grandes maisons dont les toitures subsistent encore. Il y avait beaucoup d'autres arbres cultivés, et de nombreux pâturages pour les troupeaux. La pluie que Jupiter répandait chaque année ne se perdait pas comme aujourd'hui en coulant à travers une terre rare dans la mer; mais, comme la terre était abondante, elle buvait la pluie, et, recevant sur ses couches d'argile l'eau qui était descendue des hauteurs, elle la conservait dans les cavités, produisait en tous lieux une grande quantité de

Digitized by Google

sources et de fleuves, dont les monuments sacrés qui subsistent encore près de leurs lits desséchés, attestent la vérité de ce récit. Telles étaient nos campagnes par les bienfaits de la nature, et elles étaient cultivées, comme il est vraisemblable, par de vrais laboureurs occupés de leurs travaux, amis de l'honnête et heureusement nés, possédant une terre excellente, de l'eau en grande abondance, et jouissant du climat le plus tempéré. Quant à la ville, voici comment elle était alors disposée : d'abord l'acropolis n'était point ce qu'elle est aujourd'hui ; car une seule nuit extrêmement pluvieuse détrempa la terre qui la couvrait, et l'en priva presque entièrement dans le même temps qu'eurent lieu les tremblements de terre et la terrible inondation qui est la troisième avant le désastre de Deucalion. Auparavant, à une autre époque, l'acropolis s'étendait vers l'Éridan et l'Ilissus, comprenait le Pnyx, et avait pour limite le mont Lycabette, situé derrière le Pnyx. Elle était tout entière couverte de terre, et, à l'exception de quelques endroits, son sommet présentait une plate-forme. A l'extérieur, sur ses flancs, étaient établis les artisans et les laboureurs qui cultivaient leurs champs dans le voisinage; sur le sommet, autour du temple de Minerve et de Vulcain, résidait à part la classe des guerriers, et leur enceinte était entourée d'une clôture comme le jardin d'une seule famille. Vers le nord ils avaient construit des maisons qu'ils habitaient en commun, et des salles où, pendant l'hiver, ils prenaient ensemble leurs repas, et ils possédaient tout ce qu'il faut dans la vie commune pour le service des maisons et des temples : excepté l'or et l'argent, car ils n'en faisaient point usage; mais, cherchant un juste milieu entre le luxe et l'indigence, ils s'étaient construit des demeures décentes où ils vieillissaient eux et les enfants de leurs enfants, et qu'ils transmettaient toujours, telles qu'ils les avaient reçues, à des fils semblables à eux-mêmes. Vers le midi ils avaient des jardins, des gymnases et des salles à manger comme il en faut pour l'été, et ils

Digitized by Google

s'en servaient pendant cette saison. A la place qu'occupe maintenant la citadelle, il y avait une source qui, en disparaissant dans les tremblements de terre, n'a laissé alentour que de faibles ruisseaux, et fournissait alors à tous les habitants une eau abondante et salutaire pendant l'hiver et pendant l'été. Tels étaient le séjour et la manière de vivre des guerriers, défenseurs de leurs concitoyens et chefs reconnus des autres Grecs, tâchant autant que possible d'avoir toujours à leur disposition le même nombre d'hommes et de femmes en état de porter déja les armes et de les porter encore, et ils étaient au plus vingt mille.

Voilà donc quels étaient ces hommes, et la manière dont ils gouvernaient, avec une justice persévérante, leur cité et celles de la Grèce; la beauté de leurs corps et les vertus de toute espèce qui ornaient leurs ames les avaient rendus illustres dans l'Europe et dans l'Asie entière, où leur gloire éclipsait celle des autres hommes. Quant à leurs ennemis, je dois maintenant vous les faire connaître comme à des amis, et vous peindre leur situation dès les premiers temps, si je n'ai pas perdu le souvenir de ce que j'ai entendu raconter dans mon enfance.

Mais, avant de commencer mon récit, je vous dois un petit avertissement, c'est de ne pas trouver étrange que je donne souvent des noms grecs à des barbares : en voici la raison. Lorsque Solon songea à faire de ce récit un de ses poëmes, il s'enquit de la valeur des noms et, trouvant que les Égyptiens, qui les avaient écrits les premiers, ne s'étaient point fait scrupule de les traduire dans leur idiome, il reprit à son tour la signification de chacun de ces noms et les écrivit en les transportant dans notre langue. Ces manuscrits de Solon se trouvaient chez mon grand-père; ils sont maintenant chez moi, et je les ai étudiés avec soin dans mon enfance. Ne soyez donc point étonnés de m'entendre employer des noms grecs : vous en savez la raison. Voici quel était le commencement de cette longue histoire.

Digitized by Google

Je vous l'ai dit précédemment, lorsque les dieux se partagèrent toute la terre par portions grandes ou petites; chacun d'eux fonda des temples et des sacrifices en son honneur. Neptune, à qui était échue l'Atlantide, établit les enfants qu'il eut d'une mortelle dans un endroit de l'île que je vais vous décrire. Près de la mer et au milieu de l'île était située une plaine, qui passe pour avoir été la plus belle de toutes les plaines et remarquable par sa fertilité. Près de cette plaine, à cinquante stades plus loin et toujours au milieu de l'île, il y avait une montagne peu élevée. Là demeurait un de ces hommes, premiers nés de la terre, qui s'appelait Événor et avait pour compagne Leucippe. Ils n'eurent pour enfant qu'une fille nommée Clito, qui était nubile lorsqu'elle perdit son père et sa mère. Neptune en devint épris et s'unit à elle; puis, voulant bien clore la colline qu'elle habitait, il la creuse alentour, et forme des enceintes d'eau et de terre alternativement plus grandes et plus petites, qui se repliaient les unes autour des autres: il y en avait deux en terre et trois en eau et toutes étaient parfaitement circulaires, comme s'il les avait tracées au compas à partir du centre de l'île; de manière que la colline était inaccessible aux hommes, car on ne connaissait alors ni les vaisseaux ni l'art de naviguer. Comme il était dieu, il n'eut pas de peine à embellir le milieu de l'île: il fit jaillir de la terre deux sources, l'une qui répandait une eau chaude, l'autre une eau froide, et il tira du sein de la terre une nourriture variée et suffisante. Sa femme fut cinq fois enceinte et lui donna chaque fois deux enfants mâles; il les éleva et partagea l'île entière de l'Atlantide en dix portions: il donna à l'aîné des deux premiers jumeaux la demeure de sa mère et la terre vaste et fertile qui s'étendait alentour et l'établit roi de ses frères, qu'il fit aussi souverains d'un grand nombre d'hommes et d'une grande étendue de pays. Il leur donna à tous des noms: l'aîné, qui fut le premier roi, s'appela Atlas, et c'est de lui que l'île entière et la mer ont tiré le

Digitized by Google

nom d'Atlantique. Son frère jumeau, qui était né après lui, eut en partage l'extrémité de l'île voisine des Colonnes d'Hercule et de la terre qui s'appelle encore aujourd'hui gadirique, à cause de ce voisinage; son nom en grec était Eumèle et en langue du pays gadire, et c'est ce nom qu'il donna à la contrée. Les enfants des secondes couches furent nommés l'un Amphère, l'autre Évémon; ceux des troisièmes furent appelés le premier Mnésée, le second Autochthone; ceux des quatrièmes, Élasippe et Mestor; dans les cinquièmes le premier né reçut le nom d'Azaès, et le second celui de Diaprépès. Tous ces fils de Neptune et leurs enfants demeurèrent dans ce pays pendant plusieurs générations et régnèrent sur beaucoup d'autres îles situées dans la mer; et même, comme je l'ai dit auparavant, ils étendirent leur empire en deçà du détroit jusqu'à l'Égypte et la Tyrrhénie. La postérité d'Atlas fut nombreuse et vénérée : le plus âgé de la race devenait roi et laissait toujours le pouvoir au plus âgé de ses enfants, de manière qu'ils le conservèrent dans la famille pendant plusieurs générations. Ils possédaient des richesses si considérables qu'il est difficile que des dynasties royales en aient amassé ou en amassent jamais autant, et ils avaient dans la ville et dans le reste du pays tout ce qu'il était important de se procurer. En effet, beaucoup de choses leur venaient du dehors à cause de l'étendue de leur empire mais la plupart de celles qui sont nécessaires à la vie leur étaient fournies par l'île même : d'abord toutes les substances qu'on tire des mines, soit solides, soit fusibles, et le métal dont nous ne possédons aujourd'hui que le nom, mais qui était alors une espèce réelle, l'orichalque, que l'on extrayait de la terre en plusieurs endroits de l'île, et qu'après l'or on regardait comme le plus précieux des métaux. Ensuite tous les bois qui sont nécessaires à l'art du charpentier, l'île les produisait en abondance; et elle nourrissait aussi un grand nombre d'animaux sauvages et domestiques : l'espèce des éléphants y était très nombreuse.

Digitized by Google

car tous les autres animaux y trouvaient une pâture abondante, et ceux qui vivent dans les marais, dans les lacs ou dans les fleuves, et ceux qui habitent les montagnes ou les plaines, et de même l'éléphant, quoiqu'il soit naturellement très grand et très vorace. En outre, tous les parfums que la terre produit aujourd'hui, racines, herbes, bois, sucs découlant des fleurs ou des fruits, elle les produisait et les nourrissait tous en abondance. De plus, elle donnait le fruit adouci par la culture, le fruit sec qui nous sert de nourriture, tous ceux que nous employons comme mets et dont nous désignons les espèces du nom de légumes; celui qui est ligneux et fournit un breuvage, un aliment et de l'huile; celui qui a une coque, est difficile à garder et sert aux jeux et aux amusements; ceux que nous aimons au dessert pour réveiller l'appétit lorsque l'estomac est rassasié : telles étaient les productions belles, admirables et infinies en nombre que contenait cette île divine, qui a existé un jour sous le soleil. Avec tous les matériaux que leur fournissait la terre, les rois construisirent des temples, des demeures royales, des ports, des chantiers et firent tous les autres ouvrages dans l'ordre que je vais vous dire.

Ils commencèrent par jeter des ponts sur les fossés qui entouraient l'ancienne métropole, pour établir des communications entre le palais des rois et le reste du pays. Ils avaient élevé de bonne heure ce palais dans la demeure qu'avaient occupée le dieu et leurs ancêtres, et chacun en le recevant ajoutait à ses embellissements, et tâchait de surpasser son prédécesseur jusqu'à ce qu'ils en eussent fait une demeure qui frappât d'admiration par la grandeur et la beauté des travaux. Ils avaient d'abord creusé un canal qui avait trois arpents de largeur sur cent pieds de profondeur et cinquante stades de longueur; il partait de la mer et aboutissait à l'enceinte extérieure, et, pour qu'il pût recevoir comme un port les vaisseaux qui venaient de la mer, ils lui avaient fait une embouchure où pouvaient

Digitized by Google

entrer les plus grands navires. Dans les enceintes de terre qui séparaient les fossés, ils firent encore, le long des ponts, des tranchées assez larges pour le passage d'une seule galère, et, pour qu'on pût y naviguer à couvert, ils les couvrirent de toits élevés; car les bords des enceintes de terre avaient une profondeur qui surpassait de beaucoup celle de la mer. Le plus grand des fossés, qui communiquait avec la mer, avait trois stades de largeur, et l'enceinte de terre qui venait ensuite en avait autant. Des deux enceintes suivantes, celle d'eau avait deux stades de largeur, celle de terre lui était égale sous ce rapport, et enfin l'enceinte qui entourait l'île intérieure n'avait qu'un stade. Cette île, où se trouvait le palais des rois, avait un diamètre de cinq stades. Ils environnèrent d'un mur de pierre l'île, les digues et les ponts, qui avaient un arpent de largeur, et ils établirent des tours et des portes à l'entrée de ceux de ces ponts qui livraient un passage à la mer. Ils tirèrent les pierres du pourtour même de l'île intérieure, ainsi que des flancs intérieurs et extérieurs des digues; il y en avait de blanches, de noires et de rouges. Tout en faisant ces extractions on creusa dans l'intérieur deux bassins pour loger les vaisseaux, qui se trouvaient abrités par le rocher même. Parmi ces constructions, on fit les unes simples, les autres de pierres de diverses couleurs, qu'on avait mélangées pour réjouir la vue en donnant un plaisir qu'il leur est naturel de produire. Quant au mur de l'enceinte extérieure, on le couvrit dans toute son étendue circulaire d'airain, qui servit d'enduit, et celui de l'enceinte intérieure fut revêtu d'airain qu'on fondit tout alentour; celui qui entourait la citadelle fut recouvert d'orichalque qui avait l'éclat du feu. Voici maintenant quelle était l'ordonnance du palais situé dans l'intérieur de la citadelle. Au milieu s'élevait le temple sacré de Clito et de Neptune, sanctuaire entouré d'une muraille d'or: c'était là que dans l'origine ils avaient engendré les enfants des dix dynasties; c'était là aussi qu'on arrivait chaque

Digitized by Google

année des dix principautés pour offrir à ces deux divinités les prémices des fruits. Le temple de Neptune avait un stade de longueur sur trois arpents de largeur avec une hauteur proportionnée; mais sa forme présentait quelque chose de barbare. Tout l'extérieur était revêtu d'argent à l'exception des acrotères, qui étaient d'or; dans l'intérieur le plafond était d'ivoire diversifié par l'or, l'argent et l'orichalque, et tout le reste, les murs, les colonnes et le pavé, était recouvert d'orichalque. Il y avait des statues d'or : on voyait le dieu debout sur son char et dirigeant six coursiers ailés, sa taille était telle qu'il touchait le plafond du temple; autour de lui étaient rangées cent Néréides assises sur des dauphins, on croyait alors que c'était là leur nombre. Il y avait encore beaucoup d'autres statues offertes par des particuliers. A l'extérieur, on voyait les images en or de tous les rois et de toutes les reines qui descendaient des dix enfants de Neptune; et l'on remarquait encore beaucoup d'autres offrandes faites par les rois et les particuliers soit de la ville elle-même, soit des pays qui lui étaient soumis. L'autel, par la grandeur et la beauté du travail, était digne de cette magnificence, et le palais des rois répondait à la grandeur de l'empire et aux ornements du temple. Les deux sources, l'une chaude, l'autre froide, ne tarissaient point, et l'agrément et la salubrité de leurs eaux les rendaient admirables pour tous les usages. Alentour on avait construit des maisons et planté des arbres qui se plaisent près des eaux; on avait laissé des bassins découverts, d'autres étaient fermés pour les bains chauds qu'on prend en hiver : il y en avait pour les rois, pour les particuliers et pour les femmes; d'autres étaient réservés aux chevaux et aux bêtes de somme. Et tous étaient ornés d'une manière convenable. L'eau sortait de ces bassins pour se rendre au bois sacré de Neptune, où elle arrosait des arbres de toute espèce, auxquels la fertilité du sol donnait une beauté et une hauteur prodigieuse, et des conduits pratiqués le long

Digitized by Google

des ponts portaient le reste vers les enceintes extérieures. Là on avait construit beaucoup de temples en l'honneur de beaucoup de dieux, un grand nombre de jardins et des gymnases, les uns pour les hommes, les autres pour les chevaux, et placés séparément dans les deux îles que formaient les digues; mais entre autres on distinguait l'hippodrome situé au milieu dans la plus grande des îles : il avait un stade de largeur; et sa longueur, qui comprenait tout le tour de l'île, servait de carrière aux chevaux. Il y avait des deux côtés des casernes destinées au grand nombre des troupes : quant à celles sur lesquelles on pouvait compter davantage, elles étaient logées dans la plus petite des enceintes et plus rapprochées de la citadelle; et celles dont la fidélité était à toute épreuve avaient leurs quartiers dans la citadelle autour des rois eux-mêmes. Les arsenaux maritimes étaient remplis de vaisseaux et fournis de tous les agrès nécessaires; tous les équipements étaient complets. Telles étaient les dispositions autour de la demeure royale. Lorsqu'on traversait les trois ports extérieurs, on rencontrait un mur circulaire qui partait de la mer et, s'éloignant partout de cinquante stades de la plus grande enceinte et de son port, revenait fermer au même point l'embouchure du canal situé vers la mer. Tout cet espace était couvert de maisons serrées les unes contre les autres; le canal et le plus grand port étaient remplis de vaisseaux et de marchands arrivés de tous les pays, et leurs voix discordantes, leurs clameurs confuses au milieu d'un bruit continuel, retentissaient nuit et jour.

Je viens de vous rapporter à peu près tout ce que l'on sait de cette ville et de cette demeure ancienne, il faut tâcher à présent de vous faire connaître comment la nature et l'art avaient disposé le reste du pays. On dit donc d'abord que tout le sol s'élevait à pic fort au-dessus de la mer, et qu'autour de la ville régnait une vaste plaine qui elle-même avait pour ceinture une chaîne de montagnes dont la base s'étendait jusqu'à la mer : cette plaine était

Digitized by Google

unie et régulière, mais d'une forme oblongue; d'un côté elle avait trois mille stades, et au-dessus de deux mille à partir de la mer jusqu'au milieu. Tout cet endroit de l'île était exposé au midi et défendu contre le nord. Les montagnes qui l'entouraient, d'après ce que dit la tradition, surpassaient en nombre, en grandeur et en beauté toutes celles qui existent aujourd'hui; elles renfermaient un grand nombre de villages riches et peuplés, en outre des fleuves, des lacs, des prairies qui procuraient une pâture abondante à tous les animaux sauvages et domestiques, enfin des forêts qui fournissaient en grande quantité des bois de toute espèce pour tous les ouvrages en général et pour chacun en particulier. Telle était la manière dont cette plaine avait été disposée par la nature et par les efforts d'une longue suite de rois. Elle avait la forme d'un tétragone carré et oblong dans presque toute sa surface; et les parties où elle s'en écartait, on les avait corrigées en creusant un fossé alentour. Il est difficile de croire ce qu'on rapporte de la profondeur, de la largeur et de la longueur de ce fossé, si on le considère comme un ouvrage fait de main d'homme et qu'on le compare aux autres travaux de ce genre; mais il faut vous dire ce que j'en ai entendu raconter. On l'avait creusé à un arpent de profondeur sur un stade de largeur et, comme on l'avait conduit autour de toute la plaine, sa longueur était de dix mille stades. Il recevait les eaux qui descendaient des montagnes et faisait le tour de la plaine; après s'être rapproché de la ville par ses deux extrémités, il allait ensuite se décharger dans la mer. D'en haut partaient des canaux de cent pieds de largeur, qui coupaient la plaine en ligne droite et se jetaient de nouveau dans le fossé voisin de la mer; ils étaient éloignés l'un de l'autre de cent stades. C'est par cette voie que l'on conduisait à la ville les bois des montagnes, et qu'on y transportait sur des bateaux toutes les autres productions; après avoir coupé ces canaux transversalement par des fossés qui les faisaient

Digitized by Google

communiquer les uns aux autres et se dirigeaient vers la ville. On faisait deux récoltes par an; parcequ'en hiver les productions de la terre étaient arrosées par les pluies qu'envoyait Jupiter, et, en été, par les eaux qu'on tirait des canaux. Quant au contingent militaire, on avait réglé qu'un chef serait fourni par chaque division des habitants de la plaine en état de porter les armes; ces divisions avaient chacune cent stades, et l'on en comptait en tout soixante mille. On dit que le nombre des habitants des montagnes et du reste du pays était immense, et tous, suivant la situation des lieux et des villages, étaient rangés sous des chefs dans des divisions particulières. Chaque chef devait fournir la sixième partie d'un chariot de guerre, afin que le nombre en fût de dix mille; en outre deux chevaux avec leurs cavaliers, un attelage de deux chevaux sans le char, un combattant en char armé d'un petit bouclier, un cocher pour conduire les chevaux, deux fantassins pesamment armés, deux archers, deux frondeurs, des soldats armés à la légère pour lancer des pierres et des javelots, trois de chaque espèce, et quatre matelots pour une flotte de douze cents vaisseaux : telles étaient les forces militaires de la capitale. Quant aux neuf autres principautés, elles avaient une autre organisation, qu'il serait trop long de vous expliquer, et voici maintenant comment, dès le principe, avaient été instituées les autorités et les magistratures. Chacun des dix rois avait, dans son gouvernement, un pouvoir absolu sur les hommes et sur la plupart des lois, pouvant punir et mettre à mort qui bon lui semblait. Pour l'autorité et les relations qu'ils exerçaient entre eux, ils se conformaient aux prescriptions de Neptune telles qu'elles étaient renfermées dans la loi et qu'elles avaient été gravées par les premiers rois sur une colonne d'orichalque qui se trouvait au milieu de l'île dans le temple de Neptune, où ils se rassemblaient tous les cinq et tous les six ans, pour avoir tour à tour un nombre pair et un nombre impair : dans ces assemblées ils délibéraient

Digitized by Google

sur les intérêts généraux, recherchaient si l'un d'eux avait violé la loi et le jugeaient. Lorsqu'ils devaient prononcer un jugement, voici les garanties qu'ils commençaient par se donner les uns aux autres. On lâchait les taureaux dans le temple de Neptune ; puis les dix rois demeurés seuls priaient le dieu de choisir la victime qui lui était agréable, et allaient à la chasse sans autre arme que des bâtons et des cordes : après avoir pris un des taureaux, ils l'amenaient à la colonne, le plaçaient sur son sommet, et l'égorgeaient suivant les règles prescrites. Or la colonne, outre ces règlements, portait encore un serment accompagné d'imprécations terribles contre ceux qui le violeraient. Après avoir achevé les sacrifices selon les rites, ils consacraient tous les membres de la victime, mélangeaient dans une coupe les gouttes de sang qu'ils avaient chacun versées, ensuite ils purifiaient la colonne et jetaient le reste dans le feu. Après ces cérémonies, ils puisaient du sang dans la coupe avec des fioles d'or et, en répandant une partie sur le feu, ils faisaient serment de juger selon les lois gravées sur la colonne et de punir celui qui les aurait violées ; puis de ne jamais s'écarter volontairement des règlements, de ne commander qu'en se réglant sur les lois de leur père, et de n'obéir qu'à celui qui s'y conformerait. Après avoir fait ce vœu pour eux-mêmes et pour leurs descendants, ils buvaient ce que contenaient les fioles et les déposaient dans le temple. Au repas ils faisaient aussi les cérémonies nécessaires, et, à la nuit, lorsque le feu du sacrifice était éteint, ils se revêtaient tous d'une belle robe bleue, s'asseyaient à terre près des restes consumés du sacrifice, éteignaient partout le feu dans le temple et pendant la nuit ils se jugeaient et se condamnaient si l'un d'eux était accusé d'avoir violé les lois. Après avoir prononcé la sentence, au retour de la lumière ils l'écrivaient sur une tablette d'or et la suspendaient avec leurs robes dans le temple pour servir de monument. Il y avait beaucoup d'autres lois particulières sur les pré-

Digitized by Google

rogatives des rois : les principales étaient qu'ils ne pourraient porter les armes les uns contre les autres, et qu'ils seraient tous obligés de combattre celui qui entreprendrait de renverser une dynastie dans quelque ville; qu'ils se réuniraient, comme leurs ancêtres, pour délibérer en commun sur la guerre et sur les autres affaires, en laissant toutefois la prééminence à la race d'Atlas; enfin que le chef suprême ne pourrait condamner à mort aucun de ses parents sans avoir plus de la moitié des suffrages.

Telles étaient la forme et la grandeur de la puissance qui s'était élevée dans cette île, et que le dieu dirigea contre notre pays par la raison que je vais vous dire. Pendant plusieurs générations, tant que les habitants de cette île conservèrent quelque chose de la nature divine, ils se montrèrent obéissants aux lois et pleins de bienveillance les uns envers les autres à cause de leur parenté commune avec le dieu : car ils étaient animés de sentiments vrais et élevés, faisant éclater leur douceur et leur prudence dans toutes les circonstances et dans leurs relations mutuelles. C'est pourquoi, n'estimant que la vertu, ils attachaient peu de prix aux biens qu'ils possédaient, et supportaient facilement l'or et les autres richesses, parcequ'ils les considéraient comme un fardeau : ils n'étaient point aveuglés en se laissant maîtriser par la fortune et en s'enivrant de plaisirs; mais ils voyaient clairement que tous les autres biens naissent de la concorde et s'accroissent avec la vertu, et qu'en les recherchant avec trop d'ardeur on les perd eux-mêmes et la vertu avec eux. Tant qu'ils suivirent ces principes et conservèrent la nature divine ils réussirent dans tout ce qu'ils entreprenaient, comme je l'ai raconté, mais, lorsque la partie divine s'affaiblit à force de s'allier à la partie mortelle et que les tendances humaines prirent le dessus, ils ne purent plus supporter leur fortune présente, et leur beauté commença à s'altérer : pour celui qui savait observer, leur laideur était sensible puisqu'ils perdaient les plus belles choses avec les plus précieuses; mais ceux qui ne

Digitized by Google

peuvent voir la véritable vie qu'il faut pour être heureux les crurent au faîte du bonheur et de la beauté parcequ'ils étaient pleins d'une ambition et d'une puissance injustes. Alors le souverain des dieux, Jupiter, qui gouverne selon les lois et sait faire de pareilles distinctions, voyant la corruption déplorable de cette race autrefois vertueuse, résolut de la punir pour la rendre plus sage et plus modérée. Dans ce dessein il rassembla tous les dieux dans la demeure la plus auguste, qui, placée au centre du monde, domine tout ce qui est sujet à la naissance; et lorsqu'ils furent réunis il dit : . . . . . .

FIN DU CRITIAS.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES.

Avertissement de l'Éditeur..... 1

Argument du Théétète..... 3
Théétète, ou de la Science..... 11

Argument du Cratyle..... 125
Cratyle, ou de la Propriété des noms..... 133

Argument de l'Euthydème..... 219
Euthydème, ou le Disputeur..... 227

Argument du Sophiste..... 273
Le Sophiste, ou de l'Être..... 281

Argument du Parménide..... 369
Parménide, ou des Idées..... 373

Argument du Timée..... 459
Timée, ou de la Nature..... 480

Argument du Critias.....
Critias, ou l'Atlantide.....

FIN DE LA TABLE.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google